
E.R. DODDS
PAGANOS Y CRISTIANOS
EN UNA EPOCA DE ANGUSTIA
EDICIONES CRISTIANDAD

Entre Marco Aurelio y Constantino (161-306) se extendió por el mundo occidental la más grave crisis de su historia. El romano advertía que todo su entorno se desmoronaba: el Imperio, las instituciones, el vivir social, la economía y la religión. Tan duro era el momento que el historiador Dión Casio lo refleja con esta frase: «Después de la muerte de Marco la historia pasó de un imperio de oro a un imperio de hierro mohoso».

Lucha exterior, rebeliones internas, continuas epidemias, desconcierto en todos los órdenes de la vida era lo único que el romano tenía ante sus ojos. Esto fue creando el clima de inseguridad y angustia —«ansiedad» lo demonima el autor de este libro— que se observa en todas las manifestaciones individuales y colectivas a lo largo de esas centurias.

¿A qué se debe ese cambio tan radical? Es lo que trata de averiguar este libro singular del profesor Dodds. Para él ocurre algo insólito a partir de Marco Aurelio: el hombre adquiere una conciencia nueva de sí mismo, del cosmos que lo rodea, de sus relaciones con el más allá. Es el diálogo a lo largo de dos centurias entre paganismo y cristianismo.

Paganos y cristianos —que refleja perfectamente el mundo en que hoy vivimos— es uno de esos libros que producen insólitos estremecimientos en todo lector que no se quede en la superficie de la historia y trate de penetrar en su entraña viva.

En la portada del libro:
Cristo como dios Sol.
Tumba de los Julio, Roma. S. IV.



E. R. DODDS

PAGANOS Y CRISTIANOS EN UNA EPOCA DE ANGUSTIA

ALGUNOS ASPECTOS DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA DESDE MARCO AURELIO A CONSTANTINO



EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32
MADRID

PAGANOS Y CRISTIANOS EN UNA EPOCA DE ANGUSTIA

Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino

EPIFANIA

EL LIBRO DE BOLSILLO CRISTIANDAD

25

Título original:

PAGAN AND CHRISTIAN
IN AN AGE OF ANXIETY
Some Aspects of Religious Experience
from Marcus Aurelius to Constantine

publicado por
CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, Londres ²1968

*

Lo tradujo al castellano
J. VALIENTE MALLA

Depósito legal: M. 19.895.—1975 ISBN: 84-7057-179-6

Printed in Spain by
ARTES GRÁFICAS BENZAL - Virtudes, 7 - MADRID-3

CONTENIDO

PREFACIO

Este libro tiene su origen en un curso de cuatro conferencias que tuve el honor de pronunciar en mayo de 1963 en la Queen's University de Belfast, por invitación de la Fundación Wiles. Se publican ahora aquellas conferencias sustancialmente tal como fueron pronunciadas, salvo algunos añadidos y correcciones. Iban dirigidas a un auditorio heterogéneo; espero que, al darlas a la imprenta, resulten interesantes para el lector medio, sin conocimientos especializados sobre el pensamiento antiguo o la teología cristiana. Las he completado, sin embargo, con notas a pie de página, en que se especifican los datos en que he fundamentado mis afirmaciones; además, he desarrollado algunos razonamientos y reflexiones adicionales.

Mi gratitud, en primer lugar, a la Fundación Wiles, así como a todos cuantos se preocuparon personalmente de convertir mi visita a Belfast en una agradable experiencia, en particular al vicecanciller de la Queen's University, el doctor Michael Grant, y a su esposa; a la señora Austen Boyd y al profesor Michael Roberts. También me siento muy agradecido a los investigadores que asistieron a mis conferencias como invitados de la Fundación, y que tomaron parte en la discusión mantenida durante los coloquios subsiguientes, a saber: A. H. Armstrong, H. Butterfield, Henry Chadwick, R. Duncan-Jones, Pierre Hadot, A. H. M. Jones, A. D. Momigliano, H. W. Parke, Audrey Rich, S. Weinstock y G. Zuntz. Espero que a lo largo de estas páginas podrán escuchar el eco de sus aportaciones personales. Pero aquellos coloquios tuvieron sobre todo el valor del intercambio informal, entre representantes de diversas disciplinas, de unas ideas que todavía son objeto de investigaciones tímidamente aisladas.

A la hora de preparar el manuscrito para su publicación he contado con la generosa ayuda de dos amigos versados en dos campos que conozco de manera muy incompleta: Henry Chadwick en patrística y George Devereux en psicología. Ellos me han impedido incurrir en varios errores; si alguno aparece aún en estas páginas, cúlpese de ello tan sólo a mi obstinación.

E. R. D.

Oxford, octubre de 1963

Después de escribir lo anterior, pronuncié una nueva versión de estas conferencias en el ciclo Eitrem de 1964, en la Universidad de Oslo. Aprovecho esta oportunidad para dar las gracias al profesor Leiv Amundsen, al profesor Eiliv Skard, al doctor Egil Wyller y a otros por su generosa hospitalidad y sus valiosas críticas.

E. R. D.

Septiembre de 1964

CLAVE DE REFERENCIAS

Los títulos de las obras citadas con mayor frecuencia van en forma abreviada. A continuación se da la referencia completa.

Cohn, *Pursuit of the Millenium:* N. Cohn, *The Pursuit of the Millenium* (1957).

Daniélou, *Origen:* J. Daniélou, *Origen* (trad. inglesa; 1955).

Dodds, *Greeks:* E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (1951).

Festugière, *Personal Religion:* A.-J. Festugière, *Personal Religion among the Greeks* (Sather Classical Lectures; 1954).

Festugière, *Révélation:* A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* (1944-54).

Grant, *Gnosticism:* R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity* (1959).

Harnack, *Mission:* A. Harnack, *Mission and Expansion of Christianity* (trad. inglesa; 1908).

Jonas, *Gnosis:* H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* (1934).

Kirk, *Vision:* K. E. Kirk, *The Vision of God* (1931).

Labriolle, *Crise:* P. de Labriolle, *La Crise Montaniste* (1913).

Labriolle, *Réaction:* P. de Labriolle, *La Réaction païenne* (1934).

Les Sources de Plotin (Entretiens Hardt, V; 1960).

Miura-Stange, *Celsus u. Origenes:* A. Miura-Stange, *Celsus und Origenes, das Gemeinsame ihrer Weltanschauung* (1926).

Momigliano, *Conflict:* A. Momigliano (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century* (1963).

Nilsson, *Gesch.:* M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* (1941-50).

Nock, *Conversion:* A. D. Nock, *Conversion* (1933).

Reitzenstein, *Hell. Wund:* R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen* (1906).

Stace, *Mysticism and Philosophy:* W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy* (1960).

Völker, *Quellen:* W. Völker, *Quellen zur Geschichte der Christlichen Gnosis* (1932).

Walzer, *Galen:* R. Walzer, *Galen on Jews and Christians* (1949).
Zaehner, *Mysticism:* R. C. Zaehner, *Mysticism Sacred and Profane* (ed. en rústica; 1961).

Citas de Plotino

Cuando van en esta forma: I, ii, 3.45, la última cifra se refiere a las líneas en la edición de Henry y Schwyzer, excepto en el caso de la *Ennéada* VI, en que las líneas se cuentan según la edición de Bréhier, por no estar disponible aún la de Henry-Schwyzer.

En lo íntimo de mi ser tengo mi refugio y también el terror de mis propios desiertos.

ROBERT FROST

CAPITULO I

HOMBRE Y MUNDO MATERIAL

El absurdo insensato de la vida es la única certeza incuestionable que tiene el hombre.

TOLSTOI

La Fundación Wiles, a la que deben su origen estas páginas, fue creada «para promover los estudios de la historia de la civilización y para fomentar la investigación histórica en el campo de las ideas generales». Creo que el mejor modo de indicar en qué sentido puede contribuir este volumen al cumplimiento de esos dos fines será citar dos observaciones de otros tantos eminentes historiadores. En el último capítulo de su *Historia social y económica del Imperio Romano,* después de revisar y criticar las numerosas teorías políticas, económicas y biológicas con que se ha tratado de explicar la decadencia del Imperio, Rostovtzeff acude finalmente a una explicación psicológica. Este autor expuso cómo «uno de los más poderosos factores fue» un cambio de perspectiva de las gentes con respecto al mundo, y añadió que una más amplia investigación de este cambio habría de constituir «una de las tareas más urgentes en el campo de la historia antigua». La segunda cita a que me he referido está tomada de *Geschichte der griechischen Religion,* en que su autor, el profesor Nilsson, escribía: «El estudio del sincretismo en la Antigüedad tardía durante las últimas décadas ha prestado especial atención a las creencias y a las doctrinas, tocando sólo de pasada y en términos generales el tema del substrato espiritual en que arraigaron y de que se nutrieron aquéllas; sin embargo, es éste el nudo de la cuestión y su elemento

más denso». Indica a continuación el autor que disponemos de materiales abundantes para el estudio de la experiencia religiosa en la Antigüedad tardía «en el sentido de William James»[1].

Espero que basten estas dos citas para dar una idea suficientemente clara de lo que me propongo en estas conferencias. Explicar exhaustivamente el cambio de perspectiva y sus relaciones con la decadencia material sería una tarea excesiva para mis fuerzas, pero en el campo concreto que señalaba Nilsson espero aportar algunas observaciones que ayudarán, según creo, a mejor comprender qué es lo que ocurrió y, en algunos casos, por qué ocurrió. En estas conferencias se enfoca la experiencia religiosa según la visión peculiar de W. James[2]. Si en algún momento rozo los temas de la evolución de la teoría filosófica pagana o del dogma religioso cristiano, lo hago únicamente para establecer el trasfondo de la experiencia personal de los individuos. No pienso ocuparme en absoluto de las formas externas de culto. No estudiaré, por ejemplo, las llamadas «religiones mistéricas» y su supuesto influjo en los ritos cristianos, ya que, con raras excepciones, apenas aportarían nada al tema que ahora nos ocupa; en efecto, aparte de las noticias polémicas transmitidas por los Padres cristianos, nuestros datos al respecto proceden sobre todo del campo de la epigrafía, y es bien sabido que las inscripciones apenas nos dicen nada sobre la correspondiente experiencia personal. La más notable excepción es el famoso relato de la

[1] M. Rostovtzeff, *Social and Economic History of the Roman Empire* (1926), 486 (hay versión castellana); Nilsson, *Gesch.*, II. 682.

[2] W. James definió la religión, desde su punto de vista, como «los sentimientos, acciones y experiencias de los individuos en su soledad, en cuanto que se sienten en relación con algo que consideran la divinidad»; cf. *The Varieties of Religious Experience* (1902), lect. ii, 50.

iniciación isíaca, que aparece en el último libro de las *Metamorfosis* de Apuleyo. Pero este tema ha sido ya exhaustivamente tratado por Nock, Festugière[3] y otros, de forma que nada tengo que añadir por mi parte.

Aun con las limitaciones dichas, el tema propuesto por Rostovtzeff y Nilsson resulta desproporcionadamente amplio. No cabe en el marco de cuatro conferencias toda la historia que se inicia con Filón y san Pablo y termina con san Agustín y Boecio, y ello suponiendo al conferenciante la competencia necesaria para narrarla en su totalidad. Por ello he creído más conveniente centrar la atención en el período crucial que se desarrolla entre la aparición de Marco Aurelio y la conversión de Constantino, la etapa en que la decadencia material acentuó su ritmo, al tiempo que adquiere su máxima intensidad la fermentación de los nuevos sentimientos religiosos. Al referirme a este período como una «época de angustia», pienso en la inseguridad, a la vez material y espiritual, que lo caracterizó; esa expresión fue acuñada por mi amigo W. H. Auden, que la aplicó a nuestros propios tiempos, y me imagino que con la misma doble connotación. La práctica de dividir la historia en distintas etapas, a las que llamamos «períodos» o «edades», tiene, por supuesto, ciertos inconvenientes. Estrictamente hablando, en la historia no hay períodos; éstos sólo se dan en la mente de los historiadores. La historia real es un fluir suave y continuo, la mera sucesión de un día tras otro. Y aun cuando la perspectiva que nos da el tiempo transcurrido nos permita trazar una divisoria en un momento crítico, hay que contar siempre con retrasos y adelantos. Cuando subió al trono Marco Aurelio no se escuchaba aún ninguna

[3] Nock, *Conversion*, cap. 9; Festugière, *Personal Religion*, cap. 5.

señal de alarma que indicara al mundo la inminencia del fin a que estaba abocada la *pax romana*, ni que a ésta iba a suceder una época de invasiones bárbaras, sangrientas guerras civiles, continuas epidemias, inflación galopante y aguda inseguridad personal. La mayor parte de los individuos seguiría aún por mucho tiempo pensando y sintiendo como siempre, pues la acomodación a las nuevas circunstancias habría de consistir inevitablemente en un proceso lento y gradual. Pero aún resultan más sorprendentes otros desajustes de tipo opuesto, que tienen lugar cuando la inseguridad moral e intelectual se anticipa a las correspondientes quiebras materiales. C. G. Jung observaba en cierta ocasión que «mucho antes de 1933 ya se advertía en el aire el tufo del incendio»[4]. Del mismo modo, también podemos notar una como anticipación de cosas que aún estaban por suceder en el último capítulo del tratado *De lo sublime*, en ciertos pasajes de Epicteto y Plutarco, pero sobre todo en el gnosticismo, cuyos mejores portavoces —Saturnino, Basílides, Valentín y (si lo consideramos gnóstico) Marción— construyeron sus respectivos sistemas durante los años prósperos de la paz de los Antoninos[5]. Por

[4] C. G. Jung, *Essays on Contemporary Events* (trad. inglesa; 1947), 51. Cf. *ibid.*, 69: «Mucho antes de la era hitleriana, y aun antes de la Primera Guerra Mundial, ya había indicios del cambio de mentalidad que se estaba produciendo en Europa. La imagen medieval del mundo se desintegraba, al paso que se desvanecía la autoridad metafísica que hasta entonces había permanecido por encima del mundo».

[5] [Longino], *De sublim.*, 44.6ss, el mundo esclavizado a la pasión; Epict., 3.13.9ss, la seguridad externa de la *pax romana* en contraste con la inseguridad esencial de la condición humana; Plut., *De superstit.*, 7, 168 CD, sobre el nuevo sentimiento del pecado (cf. mi art. en *Greece and Rome* [1933], 101ss), y el dualismo radical de *Is. et Os.*, 45-46, 369 Bss. Sobre la dificultad cronológica con que tropieza la idea de que

todas estas razones, cuando los hechos así lo exijan, trataré con cierta elasticidad los límites cronológicos que me he marcado.

Tengo que confesar otra cosa, y con ello pongo fin a estas observaciones preliminares. La interpretación que de este período proponga el historiador estará inevitablemente coloreada en cierta medida por sus propias creencias religiosas. Creo justo, por consiguiente, poner de manifiesto mis propios sentimientos en este terreno, para que el lector pueda hacer las oportunas salvedades. Se trata, en realidad, de que no tengo intereses personales. Como agnóstico, no puedo compartir el punto de vista de quienes ven en el triunfo del cristianismo el cumplimiento de un designio divino al que se ordenaba toda la creación. Pero tampoco puedo considerarlo como un borrón sobre el ocaso del helenismo, una «teosofía bárbara», como lo llamó Proclo [6]. Si en estas conferencias se dedica mayor espacio a los paganos que a los cristianos, no es que sienta yo más simpatía hacia los primeros, sino, simplemente, porque los conozco mejor. Estoy al margen de este combate, aunque no por encima de él; las cuestiones que separaban a los luchadores me interesan menos que las actitudes y experiencias que les eran comunes.

En este primer capítulo estudiaré las actitudes generales ante el mundo y la condición humana; en el segundo y tercero analizaré ciertos tipos específicos de

el gnosticismo fue simplemente una reacción frente a las duras condiciones de la vida, cf. Jonas, *Gnosis*, I, 64s. Del mismo modo, las especulaciones de Erich Fromm, *The Dogma of Christ* (1930; trad. inglesa, 1963), naufragan en el escollo de la cronología; este autor presenta las condiciones sociales del siglo III como responsables de los cambios en el terreno de los dogmas, cuando la realidad es que ese proceso se había iniciado mucho antes.

[6] Proclo, *In Remp.*, II, 255.21 Kroll.

experiencia. De este período decía Joseph Bidez que «los hombres dejaron de observar el mundo exterior y de intentar comprenderlo, utilizarlo o mejorarlo. Se sentían impulsados a replegarse sobre sí mismos... La idea de la belleza de los cielos y del mundo pasó de moda y fue reemplazada por la del infinito»[7]. ¿Cómo pudo producirse cambio semejante? ¿Tendría razón Freud al relacionarlo con «la baja estima en que la doctrina cristiana tenía la vida terrena»?[8].

Empezaremos por recordar la imagen física del cosmos que la Antigüedad tardía había heredado de Aristóteles y de los astrónomos helenísticos[9]. La tierra era un globo suspendido en el espacio, en el centro de un sistema de esferas que se movían siguiendo órbitas concéntricas. Estaba, en primer lugar, la envoltura de la espesa y sombría atmósfera terrestre, que llegaba hasta la luna; más allá de ésta quedaban las esferas sucesivas del sol y de los cinco planetas; por encima se extendía la octava esfera, compuesta de éter ígneo, el más puro de los elementos materiales, que en su diaria revolución alrededor de la tierra arrastraba consigo las estrellas fijas. Toda esta dilatada estructura se consideraba expresión de un orden divino; como tal se tenía por cosa bella y digna de veneración. Además, aquella máquina se movía por sí misma, por lo que se pensaba que estaba viva o informada por un espíritu vivificante. Así pensaban todas las escuelas filosóficas, salvo los epicúreos, y así seguirían pensando todos los hombres educados en la tradición griega a lo largo del período que estudiamos y aún mucho después. Se creía que todas las

[7] J. Bidez, CAH XII, 629.

[8] S. Freud, *Civilization and its Discontents* (trad. inglesa; 1930), 45.

[9] Sobre el influjo de esta imagen del mundo en el ámbito religioso, cf. Nilsson, *The New Conception of the Universe in Late Greek Paganism:* «Eranos», 44 (1946), 20ss.

partes integrantes de aquel cosmos se mantenían unidas por *sympatheia,* formando una comunidad inconsciente de vida, aunque no todas ellas eran de la misma categoría ni poseían el mismo valor. Aristóteles, siguiendo ciertas insinuaciones de Platón, había trazado sobre el mapa cósmico una línea divisoria que habría de ser generalmente aceptada; por encima de aquella línea, más allá de la luna, se extendían los cielos inmutables en que se movían las estrellas, «orden sobre orden, la hueste de ley inalterable». Por debajo quedaba el mundo sublunar, ámbito del azar, lo mudable y la muerte. En esta brillante casa de numerosas habitaciones, la tierra aparecía como la más humilde de todas las moradas, grumo de posos y sedimentos del universo; materia fría, densa e impura, cuyo peso había hecho que cayera en el centro del universo.

Con el paso del tiempo se acentuó cada vez más esta antítesis tradicional entre los mundos celeste y terreno [10], y cada vez se usó más intensamente como punto de partida para formular una moral. En el *topos* repetido del vuelo del alma a través del universo —que se suponía que ocurría en sueños, después de la muerte o, a veces, en la vigilia de la contemplación— podemos rastrear una actitud de creciente desprecio hacia todo cuanto se hace y se sufre por debajo de la luna. Los astrónomos habían advertido la pequeñez de la tierra en comparación con la inmensidad del espacio; en el mapa cósmico la tierra no era más

[10] Era lógico esperar que el cristianismo, al afirmar que el cielo y la tierra habían sido creados por Dios, y que eran igualmente perecederos, habría negado esta antítesis, o que al menos la habría atenuado. Sin embargo, parece que sólo Juan Filópono, ya en el siglo VI, hizo un intento en tal sentido, sin que, por lo demás, llegara a causar ninguna impresión. La vieja ecuación «celeste» = «divino» tenía raíces muy profundas en la imaginación de los hombres. Cf. S. Sambursky, *The Physical World of Late Antiquity* (1962), cap. 6.

que un puntito, una στιγμή, un *punctum*[11]. Los moralistas se apresuraron a utilizar esta observación como lema de un sermón sobre la vanidad de los anhelos humanos; así puede verse en Cicerón, en Séneca, en Celso, en el seudoaristotélico *De mundo* y en la parodia de un viaje celeste de Luciano, el *Icaromenippus*[12]. Puede que todo ello sea pura moda literaria y que estos autores se limiten a copiar un modelo griego hoy perdido. Pero hay un autor que hace realmente suyo este pensamiento, que lo libera de su contexto artificial del viaje celeste y lo utiliza en numerosas variaciones con una intensidad absolutamente nueva; se trata de Marco Aurelio. Del mismo modo que la tierra sólo es un punto en el espacio infinito, la vida del hombre es también un punto en el tiempo infinito, el filo de un cuchillo entre dos eternidades, στιγμὴ τοῦ αἰῶνος[13]. Sus obras son «humo y nada»;

[11] Gémino (*ca.* 70 a. C.), 16.29; Cleomenes, 1.11.56. Cf. Festugière, *Révélation*, II, 449ss.

[12] Cic., *Somn. Scip.*, 3.16; Sén., NQ i, *praef.* 8; Celso, *apud* Orig., *C. Cels.*, 4.85; [Ar.], *De mundo*, I, 391 a 18ss; Luciano, *Icar.*, 18, en que se contempla a los más ricos terratenientes cultivando «un solo átomo epicúreo». Casi todos estos pasajes están citados completos en Festugière, *loc. cit.* Cf. también Plotino, III, ii, 8.6, con la nota de Theiler. Sobre el viaje celeste en general, cf. la obra reciente de J. D. P. Bolton *Aristeas of Proconnesus* (1962), cap. 7.

[13] M. Ant., 6.36. Cf. 4.3.3: τὸ χάος τοῦ ἐφ' ἑκάτερα ἀπείρου αἰῶνος: 9.32; 10.17; 12.32. Tampoco es nueva la transposición, del espacio al tiempo, de esta idea (cf. Sén., *Epist.*, 49.3; Plut. [?], *De educ.*, 17, 13 A, y *Cons. ad Apoll.*, 17, 111 C). Marco Aurelio, sin embargo, la expresa con nueva fuerza de convicción; por otra parte, el mismo carácter personal de sus apuntes hace que sean prueba más rotunda de «los sentimientos de un individuo en medio de su soledad» que las cartas de Séneca, los tratados de Plutarco o los discursos de Epicteto, que estaban destinados desde el primer momento a su publicación.

sus éxitos son «un pájaro que voló, que desaparece antes de que podamos echarle mano». El estruendo de las armas es «una riña de cachorros por un hueso». Y el triunfo del mismo Marco Aurelio por sus victorias sobre los sármatas no es más que la satisfacción de una araña que acaba de atrapar una mosca [14]. En el caso de Marco Aurelio se trata de algo más que retórica vacía, porque estas palabras, pronunciadas con una mortal gravedad, expresan toda una idea de la condición humana.

A esta visión de lo humano se asocia en Marco Aurelio el sentimiento de que la actividad del hombre no sólo carece de valor, sino que, en cierto sentido, puede decirse que ni siquiera es algo del todo real. Este sentimiento se expresaba ya en otro *topos* antiguo: la comparación, desvirtuada para nosotros a fuerza de repetirse, del mundo como un escenario, en que los hombres se mueven como actores o marionetas. Tiene esta comparación una larga historia, que se inicia con dos pasajes de las *Leyes* de Platón, en que se nos dice que «hombres y mujeres son más que nada muñecos que sólo poseen una mínima parte de realidad»; queda en duda si Dios los hizo únicamente para que sirvieran de juguetes o con un designio más serio [15]. La imagen fue explotada, después de Platón, por los primeros cínicos y escépticos; para Bión de Boristenes, la Suerte (τύχη) es la autora del drama; Anaxarco y Monimo afirman que lo que tomamos por realidad no pasa de ser un escenario, sin que la experiencia que de ella tenemos sea otra cosa que un sueño o una ilusión [16]. Los estoicos, a partir de Crisipo,

[14] M. Ant., 10.31; 6.15; 5.33; 10.10, alusión sarcástica al triunfo celebrado el año 176 d. C.

[15] Platón, *Leyes*, 804 B, 644 D-E. Cf. Dodds, *Greeks*, 214s; H. D. Rankin, «Eranos», 60 (1962), 127-31.

[16] Teles, 5.1; Sext. Emp., *Adv. Math.*, 7.88.

se sirven de esta misma comparación en sentido más convencional, para sacar la moraleja trivial de que en el mundo ha de haber una diversidad de destinos, o para subrayar, como hacen Séneca o Epicteto, que todos deben desempeñar lo mejor que puedan el papel que les ha correspondido, por escasa que sea su aparente importancia [17]. Hasta Marco Aurelio no reaparece la sugerencia de la irrealidad, por ejemplo, cuando anota rápidamente una serie de imágenes para describir la vida humana, empezando por «las representaciones escénicas y la pompa vana de los cortejos», y terminando con «títeres dando tumbos sobre una cuerda», o cuando habla de luchas fingidas, de huesos arrojados a los cachorros y migas a los peces, del ajetreo inútil de las hormigas o del atolondrado corretear de los ratones asustados. Continuamente habla de que nuestros conocimientos no son más que «un sueño y un delirio» [18]. Muy parecidos son los senti-

[17] Crisipo, SVF II, 1181; Sén., *Epist.*, 77.20; Epict., 1.29.39-43; 4.1.165; 4.7.13. Así, también Clemente de Alejandría, *Strom.*, 7.11.65. Sobre las diversas aplicaciones de la comparación, cf. R. Helm, *Lucian and Menipp* (1906), 45ss.

[18] M. Ant., 7.3.; 2.17.1: τὰ δὲ τῆς ψυχῆς ὄνειρος καὶ τῦφος, donde ψυχή debe tomarse como que excluye a νοῦς (cf. la división tripartita de la personalidad en 12.3). Sobre el carácter onírico de la existencia en el mundo, cf. también 6.31. La comparación de la vida humana con un sueño era bien conocida desde la poesía griega clásica (Píndaro, *Pyth.*, 8.95ss; Esqui., PV, 547ss; Aristóf., *Aves*, 687), pero en este período es repetida una y otra vez por los filósofos con mayor insistencia, en parte a causa de Platón, *Rep.*, 476 C. Aparece también en algunos contemporáneos de Marco Aurelio, como Albino, *Epitome*, 14.3, y Máximo de Tiro, 10.6, pero es Plotino quien la desarrolla más ampliamente (III, vi, 6.65ss), junto con Porfirio, *De abst.*, 1.27s; para ambos, esta idea se ha convertido en algo más que en una metáfora. Otros ejemplos en Merkelbach, *Roman und Mysterium* (1962), 315, n. 2. Llama

mientos que manifiesta el extenso y espléndido pasaje en que Plotino, ya en sus últimos años, inspirándose a la vez en Platón y en los estoicos, interpreta las grandezas y miserias de la vida humana en términos de una representación escénica. Para Plotino, al igual que para Platón en sus últimos años, los afanes del hombre no son más que un juego de Dios, que representan en el teatro del mundo unos «bonitos y deliciosos títeres vivos», muñecos que se engañan al creerse hombres verdaderos, que sufren las consecuencias de su error, pues en realidad no son otra cosa que sombras visibles del hombre interior, el único que de verdad existe, la personalidad auténticamente consistente [19]. Todo ello está acorde con la doctrina general de Plotino, para quien la acción es en todo caso «una sombra de la contemplación y un sucedáneo inferior de la misma» [20]. Cuando son saqueadas las ciudades, pasados a cuchillo sus hombres y raptadas sus mujeres, todo ello no es más que un momento transitorio en el drama sempiterno. Otras ciudades distintas y mejores se levantarán algún día, y los niños concebidos criminalmente resultarán hombres mejores que sus

especialmente la atención la intensidad con que aparece esta misma imagen en el recientemente publicado *Evangelium Veritatis*, un documento valentiniano en que el vivir en el mundo se compara minuciosamente no con un sueño, sino con una pesadilla (28.26-30.14 Malinine-Puech-Quispel).

[19] Plot., III, ii, 15. El tema se desarrolla más ampliamente en los caps. 16-18 en relación con el problema del libre albedrío (la «teoría del títere» no debe utilizarse para eludir la responsabilidad personal). Es significativo, como me ha comunicado el profesor Armstrong, que en Plotino sólo el «hombre exterior» es un muñeco, mientras que en las *Leyes* hasta las más serias actividades humanas son tratadas como un puro juego (803 C; cf. *Epin.*, 980 A). Sobre la condición del plotiniano «hombre interior», cf. cap. III, pp. 115s.

[20] Plot., III, viii, 4.

padres[21]. Tal parece ser su última palabra acerca de la historia trágica de su tiempo.

Esta actitud de resignación despectiva adoptada por Plotino habría de pasar a la escuela neoplatónica, que heredó sus ideas, en la que hubo por igual cristianos y paganos. Para Gregorio de Nisa, por ejemplo, los afanes de los hombres no son más que juegos de niños que levantan castillos de arena destinados a ser arrasados en seguida; como dice Daniélou, toda su obra está transida de un profundo sentimiento de la irrealidad del mundo sensible, al que llama γοητεία, «ilusión mágica», haciéndose eco de una expresión de Porfirio[22]. San Agustín, por su parte, afirma que «la vida es sólo la comedia de la raza humana»[23]. De él y de Boecio pasaría esta imagen al repertorio de los moralistas y poetas posteriores; Ernst Curtius ha estudiado la prolongada vigencia que éstos habrían de darle[24]. Pero sería erróneo pensar que, por lo que se refiere a la Antigüedad, esta actitud era exclusiva de filósofos y teólogos. Despojada de todas sus resonancias metafísicas aparece, conmovedoramente expresa-

[21] Plot., III, ii, 18.15ss. En el año 269 d. C., por la época en que Plotino escribía estas palabras, Bizancio fue saqueada por su propia guarnición; pocos años antes, Autun también lo había sido con ocasión de una revuelta de soldados y campesinos. Cf. también I, iv, 7.18ss, el elocuente pasaje citado por san Agustín con motivo del asedio de Hipona (Posidio, *Vit. Aug.*, 28).

[22] Greg. Nis., PG 44, 628 c, 428 c. Plot., IV, iii, 17.27: πεδηθεῖσαι γοητείας δεσμοῖς; Porf., *De abst.*, 1.28: τὸ γοήτευμα τῆς ἐνταῦθ' ἡμῶν διατριβῆς; J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique* (1944), 182.

[23] Agust., *Enarr. ad Ps.*, 127. Porfirio dice que es una tragicomedia; *Ad Marc.*, 2.

[24] E. R. Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages* (trad. inglesa; 1953), 138-44.

da, en un conocido epigrama del poeta pagano Palladas:

σκηνὴ πᾶς ὁ βίος καὶ παίγνιον ἢ μάθε παίζειν
τὴν σπουδὴν μεταθείς, ἢ φέρε τὰς ὀδύνας [25].

«Comedia y juego de niños es toda la vida;
ponte el disfraz y entra en la burla
o tendrás que lamentarte».

Palladas vivió en el siglo IV; pero ya en el siglo III debía de haber muchos que compartían estos mismos sentimientos. Véanse, si no, las palabras de Cipriano, que fue contemporáneo de Plotino [26]: «Hoy el mundo —afirma— habla por sí solo: con su notoria decadencia está anunciando su disolución. Desaparecen los labradores del campo, el comercio del mar y los soldados de los campamentos; ya no hay honradez en los negocios, justicia en los tribunales, solidaridad entre

[25] *Anth. Pal.*, 10.72.

[26] Cipriano, *Ad Demetrium*, 3 (CSEL III, i, 352). Cf. la horripilante descripción que hace Arnobio de la condición humana (*Adv. nat.*, 2.45-46), así como las sombrías predicciones de Orígenes, *Comm. in Matt.*, serie 36: «Esta ancha y maravillosa creación del mundo... ha de debilitarse necesariamente antes de fenecer. De ahí que la tierra será más frecuentemente sacudida por los terremotos, mientras que la atmósfera se volverá pestilente, engendrando una malignidad contagiosa». Predice luego una escasez de vituallas que provocará incursiones de pillaje y luchas de clases; espera que al mismo tiempo se produzca «una defección de los hombres honrados». Parece que, en realidad, profetiza, al menos en parte, *post eventum*. Muchos cristianos se afirmaban aún más en esta visión pesimista por el hecho de creer que el mundo estaba abocado a una próxima destrucción. Podemos comparar aquella situación, *mutatis mutandis*, con la forma en que actualmente los «deseos de muerte» inconscientes hallan una cierta satisfacción al describir la desolación que provocará una futura guerra atómica.

los amigos, habilidad en los oficios, normas en la moral. Todo está esfumándose». Aceptemos que en todo esto haya algo de exageración retórica, pero estoy seguro de que los historiadores admitirán que la descripción de Cipriano es exacta en conjunto. Identificarse con mundo semejante, tomarlo en serio como un lugar adecuado para vivir y trabajar hubiera exigido más coraje del que poseen normalmente los hombres. Mejor era tratarlo como una ilusión o una broma pesada y evitar en lo posible descorazonarse.

Marco Aurelio, Plotino y Palladas eran hombres formados en la tradición griega; pensaban y sentían dentro de los límites establecidos por aquella tradición. Podían admitir con Platón que este mundo sublunar «está necesariamente poseído del mal» [27], convencidos de que la actividad que en él desarrolla el hombre es cosa secundaria, no muy seria y aún menos real; «absurda», de hecho, en el sentido que Camus dio a este término. Peto ningún estoico o aristotélico, ningún platónico ortodoxo se hubiera atrevido a condenar el cosmos en conjunto. Cuando nos tropezamos con semejantes posturas condenatorias hemos de sospechar que, en última instancia, derivan de una fuente situada más al este, de un dualismo más radical que el platónico. El cosmos visible *en su totalidad* sólo hubiera podido ser calificado de malo por contraste con un «lugar bueno» o una «persona buena» invisibles y situados fuera y más allá del cosmos. El dualismo radical implica la trascendencia [28]. El estoicismo no admitía la existencia de tal lugar o persona, pues se trataba de un sistema en que sólo cabía un plano único. La admitió, en cambio, el platonismo; pero en el platonismo ortodoxo, entre el cosmos visible y el

[27] Platón, *Teet.*, 176 A.

[28] Cf. S. Pétrement, *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions* (1946), 105.

universo de las formas, mediaba una relación de estricta dependencia, no de oposición; había, en palabras del *Timeo*, «una imagen de lo inteligible, un dios perceptible, supremo en grandeza y excelencia, en belleza y perfección, singular en su género y único»[29]. Cuando advertimos que el cosmos visible se opone a Dios, el principio antitético puede ser descrito de una o de las tres formas siguientes: 1) como «materia» o «tinieblas», entendiendo por tal una sustancia que no ha sido creada por Dios y que se opone a sus designios; 2) como «hado», cuyos agentes son los demonios planetarios, los «guardianes de las siete puertas», que mantienen al mundo separado de Dios, o finalmente 3) como un principio personal del mal, señor de este mundo y, según algunas versiones, su creador. Todas estas ideas aparecen diversamente combinadas en el gnosticismo cristiano; algunas de ellas fueron profesadas incluso por ciertos cristianos ortodoxos, pero también estuvieron ampliamente difundidas entre los paganos. Todas ellas, por otra parte, están bien atestiguadas antes del período de que nos ocupamos, de forma que no sería correcto desdeñarlas, como si se tratara de meros subproductos de una «época de angustia».

La concepción de la materia como principio independiente y origen del mal tiene raíces griegas y orientales. Los doxógrafos la atribuyen a Pitágoras[30], mientras que en algunos pasajes de Platón[31] parece entreverse la misma idea. Su más decidido campeón fue el

[29] Platón, *Tim.*, 92 c.
[30] H. Diels, *Dox. gr.*, 302.
[31] Todavía se discute intensamente el problema de si la identificación de la materia como causa del mal es realmente platónica. Para un estudio de los diversos puntos de vista, cf. F. P. Hager, *Die Materie und das Böse im antiken Platonismus:* «Mus. Helv.», 19 (1962), 73ss.

neopitagórico Numenio [32]. Por otra parte, Basílides, pionero del gnosticismo, afirma que se trata de la sabiduría de los bárbaros, es decir, de los persas [33]. A diferencia de las otras dos concepciones, ésta no implica una desvalorización total del cosmos, que contiene, junto con la materia, una cierta porción, siquiera sea exigua, de forma: una parte de luz además de tinieblas. Pero el dualismo irreducible que implica esta concepción se opone a la tradición griega: Plotino podía aceptar la identificación de la materia con el mal únicamente a condición de que ambos elementos quedaran reducidos a la categoría de productos marginales, como límite extremo de la emanación del Absoluto.

Las otras concepciones tienen un notorio origen oriental. Los «guardianes de las puertas» parecen derivar, en última instancia, del culto babilónico a los dioses planetarios, si bien es verdad que, en algún momento de su larga historia, sufrieron una transformación por la que pasaron de la condición de dioses a la de maléficos demonios [34]. Desde el siglo I en ade-

[32] Numenio T. 30 Leemans = Calcidio, *In Tim.*, 295-99. Se ha sugerido que el demonio mandeo Ur, el Poder de las Tinieblas que engulle las almas, es simplemente la ὕλη griega (F. C. Burkitt, *Church and Gnosis* [1932], 116).

[33] Basílides, fr. 1 (Völker, *Quellen*, 38) = Hegemonio, *Acta Archelai*, 67.4-12, p. 96.10ss Beeson.

[34] Según W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (1907), 55, esta «degradación», o mejor, transvaloración moral, fue consecuencia de la conquista de Babilonia por los persas en el siglo VI a. C. Sin embargo, cf. las dudas de H. Jonas en *Gnosis*, I, 28ss; S. Pétrement, *Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens* (1947), 153ss; Nilsson, *Gesch.*, II, 573. La degradación de los dioses planetarios parece más bien una consecuencia de la desvalorización general que sufre el cosmos; es esto último lo que es preciso explicar. Los maniqueos expresaban este cambio en términos mitológicos: los cinco «dioses luminosos», hijos del Hombre primordial, per-

lante, todos sin distinción —judíos o cristianos, gnósticos o paganos— admitirán que están dotados de un poder maléfico. Son los *archontes* de los gnósticos, los *cosmocratores* de la Epístola a los Efesios, los Siete Rectores del hermetismo, «cuyo gobierno se llama Destino». Orígenes y san Agustín aportan el testimonio de que eran temidos por los cristianos tanto como por los paganos [35]. Pero incluso en el período que estudiamos, las mentes mejor dotadas negaban la efectividad de semejante tiranía. Plotino escribió un tratado para demostrar que si bien las estrellas pueden *insinuar* el futuro en virtud de la *sympatheia* universal, no pueden, en cambio, *determinarlo*. Por cierto que el filósofo murió poco después de una enfermedad dolorosa; los astrólogos vieron en ello la venganza de los demonios estelares a los que había ofendido. También negó Orígenes el poder causativo de las estrellas, aunque admitía que estaban en condiciones de funcionar como signos (Dios, efectivamente, había dicho: «Haya luminarias en el firmamento del cielo... y que sirvan de signos»). Pero correspondería a san Agustín, argumentando a partir del caso de los gemelos, negar la veracidad de la astrología [36].

dieron su inteligencia cuando su sustancia fue devorada por los poderes de las tinieblas, convirtiéndose en algo «semejante a un hombre que ha sido mordido por un perro rabioso o por una serpiente» (A. Adam, *Texte zum Manichäismus* [1954], 17).

[35] Ef 6,12; *Corp. Herm.*, i, 9 (cf. xvi, 16); Oríg., *apud* Eus., *Praep. Ev.*, 6.11.1; Agus., *Civ. Dei*, 5.1. Cf. también los numerosos pasajes recogidos por Mayor en su nota sobre Juvenal, 14.248.

[36] Plot., II, iii; Fírmico Materno, 1.7.18; Oríg., *apud* Agus., *Civ. Dei*, libro 5, y *De Gen. ad litt.*, 2.17. Orígenes y Plotino parecen depender de una fuente pagana común; cf. R. Cadiou, *La Jeunesse d'Origène* (1935), 206-12. El argumento de los gemelos es tradicional (Cic., *Div.*, 2.90; Oríg.,

En la tercera concepción, que considera el mundo como dominio o incluso hechura de un poder maligno personal, reconocería Plutarco, y sin duda alguna con razón, un eco del dualismo persa y su conflicto entre Ormazd y Ahriman [37]. Pero mientras que las creencias persa y maniquea tienden a representarse el mundo como teatro de ese conflicto, las versiones cristiana, gnóstica y hermética lo consideran totalmente sometido al Adversario. «Todo el mundo está asentado en el maligno», dice el autor de la Primera Epístola de san Juan; es el «dominio del miedo y el terror, lugar de miseria con desolación», según un salmo de Qumrán; es la «totalidad de la malicia» para cierto hermético pagano; el gnóstico Heracleón lo ve como un desierto poblado únicamente por fieras salvajes; en el valentiniano *Evangelio de la Verdad* es un ámbito de pesadilla «en que se huye no se sabe adónde o también se queda uno inerte cuando persigue no se sabe a quién» [38]. La mayor parte de los gnósticos juzgaba impensable que mundo semejante hubiera podido ser creado por el Dios supremo; necesariamente había de ser obra de un demiurgo inferior, de un demonio ignorante —como pensaba Valentín—, inconsciente de una mejor posibilidad, o —como creía Marción—

Philocalia, 23.18), pero fue san Agustín quien lo desarrolló más y con mayor eficacia.

[37] Plut., *Is. et Os.*, 46-47, 369 DSS.

[38] 1 Jn 5,19; M. Burrows, *Dead Sea Scrolls* (1956), 386; *Corp. Herm.*, vi, 4; Heracleón, fr. 20 Völker; *Evang. Veritatis,* 29.1 Malinine-Puech-Quispel. Pero tales ideas no eran universalmente aceptadas. Con 1 Jn 5,19 contrasta 1 Tim 4,4: πᾶν κτίσμα θεοῦ καλόν; con *Corp. Herm.*, vi, 4, donde el cosmos es πλήρωμα τῆς κακίας, contraste xii, 15, donde es πλήρωμα τῆς ζωῆς, y «un gran dios, imagen de otro aún mayor». Cf. también la protesta de Plutarco contra la afirmación de que el mundo es «un lugar de males» *(De tranq. an.*, 19, 477 c).

del ceñudo y obtuso Dios del Antiguo Testamento, o —según otros sistemas— de uno o varios ángeles rebeldes contra Dios [39]. El cristianismo ortodoxo no podía ir tan lejos ni estaba dispuesto a tirar por la borda todo el libro del Génesis. Sin embargo, Orígenes mantenía, en sustancia, la concepción gnóstica; atribuyó la creación a la actividad de ciertas «inteligencias incorpóreas» que se hastiaron de la contemplación del ser divino y «se volvieron a lo inferior» [40]. Un diablo hipostasiado hubiera resultado totalmente extraño a la tradición griega; hombres como Celso encontraban hasta blasfema semejante idea. Cuando Porfirio y Yámblico hablan del «jefe de los demonios» es porque se apoyan indirectamente en una fuente irania [41]. El Diablo pentró en Occidente a través del

[39] La teoría de un creador malévolo o ignorante —«aquel ser brutal o malintencionado que hizo el mundo»— no es ciertamente ni griega ni judía; de hecho, nadie, a mi entender, ha acertado a sugerir una «fuente» precristiana para la misma. Hasta donde alcanzan nuestras noticias, parece que fue propuesta por vez primera durante el siglo II d. C. R. M. Grant, *Gnosticism*, afirma que esta idea pudo tener su origen entre judíos *renegados*, que se habrían vuelto contra Yahvé por no haber sido éste capaz de proteger a Jerusalén de la destrucción del año 70 d. C. Ello es posible, pero no bastaría para explicar la amplia difusión de este parecer entre los gnósticos no judíos, que no siempre identifican al dios creador con Yahvé (cf. W. C. van Unnik, «Vig. Chr.», 15 [1961], 65-82).

[40] Oríg., *Princ.*, 2.8.3; cf. Epif., *Haer.*, 64.4. Para Orígenes, «toda la creación material es, por consiguiente, consecuencia del pecado; su objeto es servir como purgatorio, y todo hubiera sido mucho mejor si nunca hubiera sido necesaria» (A. H. Armstrong, *An Introduction to Ancient Philosophy* [1947], 173).

[41] Celso, *apud* Oríg., *C. Cels.*, 6.62; Porf., *De Abst.*, 2.42: ἡ προεστῶσα αὐτῶν δύναμις; Yámblico, *De myst.*, 3.30: τὸν μέγαν ἡγεμόνα τῶν δαιμόνων. Cf. Bidez-Cumont, *Les Mages hellénisés*, II (1938), 275-82.

judaísmo tardío, que transformó al Satán emisario de Dios en adversario de Dios; del judaísmo tomó esta figura san Pablo y la presentó como «dios de este mundo», «príncipe de la potencia del aire». Para algunos gnósticos es el «dios maldito», y para otros «un ángel, pero en semejanza de un dios». Los *Oráculos Caldeos* lo identifican con Hades [42].

Cuando sean dados a conocer en su totalidad los textos gnósticos de Nag Hammadi es de esperar que lleguemos a un conocimiento más completo de los orígenes y la historia de esta oleada de pesimismo que anegó el Occidente, esa «terrorífica ruptura entre los dos órdenes a que pertenece el hombre: el orden de la realidad y el orden de los valores» [43]. Dudo, sin embargo, que todo ello pueda ser explicado algún día en términos de la mera derivación histórica. Mejor que postular, con Bousset, la existencia de un primitivo sistema gnóstico del que derivarían todos los demás, prefiero hablar de una *tendencia* gnóstica que se manifiesta ya en el primer siglo cristiano, especialmente en los escritos de san Pablo, y que en el siglo II encuentra su plena expresión en una serie de fantásticas construcciones mitológicas [44]. Estas construcciones to-

[42] 2 Cor 4,4; Ef 2,2; Oríg., *C. Celsum*, 6.27 (ofitas); Iren., *Haer.*, 1.5.2 = Völker, *Quellen*, 108.3 (valentinianos); H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy* (1956), 282ss. El mito valentiniano de que los malos espíritus fueron creados de los remordimientos de Acamot, que representa al alma humana, parece indicar que se tiene conciencia implícitamente de que el Diablo es, en realidad, una proyección de los pensamientos reprimidos del hombre (Clem., *Exc. ex Theod.*, 48.2; Iren., *Haer.*, 1.5.4).

[43] S. Pétrement, *Le Dualisme chez Platon*, etc., 157.

[44] E. de Faye, *Gnostiques et Gnosticisme* (1925), 469ss. Gran parte de la confusión se debe a que muchos autores han utilizado los términos «gnósticos» y «gnosticismo» con significados diversos. Los Padres de la Iglesia suelen llamar gnósticos

man sus imágenes de numerosas fuentes, cristianas y paganas, orientales y griegas; pero, como Burkitt advirtió, en gran parte se trata de personificaciones, de proyecciones oníricas de la experiencia íntima de sus autores [45]. Así, el «Bythos» valentiniano, misteriosa

a diversos sistemas que no son otra cosa que variantes del cristianismo, que quizá, al principio, no eran otra cosa que formas peculiares localmente desarrolladas, en Antioquía o Alejandría, por ejemplo, pero que más adelante habrían sido difundidas por los misioneros. En todo caso, como indica Lietzmann, *Founding of the Church Universal* (trad. inglesa; 1950), 87, «es imposible trazar una divisoria neta entre la Iglesia y la gnosis». Por su parte, algunos investigadores modernos aplican este término a todo sistema que predique un camino para escapar del mundo mediante una especial iluminación que no está al alcance de todos y que tampoco depende de la razón. En este sentido se ha dado el nombre de «gnosis pagana» a los *Hermetica,* la llamada «liturgia de Mitra», los *Oráculos caldeos* y hasta a los fragmentos de Numenio. También en este sentido se podría decir que san Pablo es gnóstico; recuérdese, a propósito, 1 Cor 2,14ss, donde se dice que el hombre meramente «psíquico» es incapaz de la gnosis, mientras que el «pneumático» juzga todas las cosas y no es juzgado por nadie. Algunas expresiones de los rollos del Mar Muerto, cotejadas con ciertos textos gnósticos, como el *Apócrifo de Juan,* sugieren que los gnósticos cristianos habían tomado en buena parte sus ideas de las sectas heréticas judías; cf. E. Peterson, en *Encicl. Catt., s. v.* «Gnosi»; G. Quispel, en Cross (ed.), *The Jung Codex* (1955), 62-78; A. D. Nock, JTS, NS 9 (1958), 319ss; Grant, *Gnosticism.* Nada, sin embargo, en los materiales procedentes de Qumrán o Nag Hammadi hasta ahora publicados nos obliga a admitir la hipótesis de un *sistema* gnóstico precristiano. Para un estudio de conjunto de las opiniones actualmente en circulación, cf. R. M. Wilson, *The Gnostic Problem* (1958), cap. 3.

[45] Cf. F. C. Burkitt, *Church and Gnosis* (1932), 41ss, de donde tomo algunos de mis ejemplos; también, A. D. Nock, «Gnomon», 12 (1936), 611. He modificado un tanto la terminología de Burkitt, pues, en mi opinión, los doctores gnós-

profundidad primordial en que yacen desconocidas originalmente todas las cosas, corresponde a lo que san Agustín llama *abyssus humanae conscientiae*, y que hoy recibe el nombre de «subconsciente». Por otra parte, la «barrera» *(phragmos)* que en los sistemas de Basílides y Valentín separa el mundo de la humana experiencia del mundo de la luz corresponde a la que impide la llegada de los impulsos del subconsciente a la conciencia normal[46]. Además, como señala Tertuliano[47], Valentín vio el mundo material como una proyección de los dolores de Acamot, el doble mitológico del yo humano, atormentado por el anhelo de la verdad definitiva, pero incapaz de producir otra cosa que un racionalismo bastardo que es preciso «crucificar» para que sea redimido el yo. Fi-

ticos no son equiparables a los «filósofos», en el sentido moderno del término, sino más bien a visionarios y creadores de mitos por temperamento, hombres del tipo de Swedenborg o William Blake. Algunos de ellos tuvieron la experiencia de las visiones personalmente; así, Valentín contempló al *Logos* en forma de niño recién nacido y Marcos vio la Tétrada en figura de mujer (Hip., *Haer.*, 6.42.2). Otros, como Basílides, Isidoro y Apeles, aceptaban los oráculos inspirados de algunos προφῆται; cf. p. 86, n. 62, *infra;* cf. también la lista que da Porfirio de los «apocalipsis» gnósticos *(Vit. Plot.*, 16), algunos de los cuales han aparecido en Nag Hammadi.

[46] Cf. la curiosa plegaria que se ha de recitar después de atravesar el *phragmos*, citada por Orígenes, *C. Celsum*, 6.31: βασιλέα μονότροπον, δεσμὸν ἀβλεψίας, λήθην ἀπερίσκεπτον ἀσπάζομαι; cf. también Epifanio, *Haer.*, 31.5: ἐπ' ἀρχῆς ὁ Αὐτοπάτωρ αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ περιεῖχε τὰ πάντα, ὄντα ἐν ἑαυτῷ ἐν ἀγνωσίᾳ.

[47] *Adv. Valent.*, 15-20; cf. Iren., *Haer.*, 1.4.5 (Völker, *Quellen*, 104.25ss). En el mito simoniano, el lupanar de Tiro al que va a parar la divina Elena, olvidada de su nombre y raza, y en que es encontrada por Simón Mago (Iren., *Haer.*, 1.23.2), representa evidentemente a este mundo caído en que las almas esperan su redención.

nalmente, la idea de dividir a Dios en dos personas, un Padre misericordioso y remoto y un creador estúpido y cruel, parece corresponder a la misma duplicidad de la imagen paterna individual con sus correlativos componentes emocionales, con lo que se resuelve simbólicamente el conflicto entre el amor y el odio subconscientes, al mismo tiempo que se aplaca el sentimiento de culpabilidad y sus remordimientos [48].

Si tal era la idea que del mundo se formaban los hombres de aquella época, ¿qué es lo que pensaban acerca de la humana condición? Se comprende que en un mundo semejante se sintiera extraño y como desterrado el que Plotino llamaba «hombre interior», el hombre «pneumático» o espiritual de san Pablo y los gnósticos. Son abundantes los testimonios en este sentido. Es lógico que los cristianos, que vivían en la esperanza de la segunda venida de Cristo, se sintieran desde un principio «extranjeros y peregrinos»; su consigna era «no amar al mundo ni las cosas que hay en el mundo». En las palabras epigramáticas de la *Carta a Diogneto,* «viven en sus países correspondientes, pero como extranjeros; aceptan todos sus deberes de ciudadanos y sufren todas las desventajas como extranjeros; cualquier tierra extraña es su patria, y cualquier patria les resulta extraña» [49]. Este sentimiento de alienación se acentúa aún más cuando se trata de los gnósticos cristianos, que responden a una «elección extraña», enseñan un «saber extraño» y esperan mo-

[48] En muchos sistemas gnósticos tiene asimismo gran importancia la imagen materna; en este sentido, el cristianismo ortodoxo, en sus formas más antiguas, no se preocupó de tomar medidas eficaces. También la imagen materna sufre una escisión, pero de manera distinta. Por una parte, como Sophia celeste (llamada ἡ μήτηρ; cf. Iren., *Haer.*, 1.5.3), se proyecta sobre el Pleroma como una entidad divina; por otra, como Sophia terrena (Acamot), se interioriza e identifica con el yo.

[49] *Epist. ad Diognetum*, 5.5.

rar un día en una tierra «nueva» o «extraña»[50]. Pero estos sentimientos no son exclusivos de los círculos cristianos; en la escuela platónica habían llegado a convertirse en un lugar común[51]. El mismo Marco Aurelio, que gastó sus días en administrar todo un imperio, pudo expresar en ocasiones tal sensación desoladora de extrañamiento: «Toda la vida del cuerpo humano es una corriente que fluye; su existencia, una pelea y una estancia en un país extranjero, y su fama póstuma, puro olvido». Luchó para no caer bajo el dominio exclusivo de tales ideas con todas las fuerzas de su religiosidad estoica, recordándose constantemente a sí mismo que su existencia formaba parte de la gran Unidad. Pero aquéllas eran las ideas que dominaban en su época, y no podía eludirlas; sólo le quedaba seguirse preguntando: «¿Hasta cuándo?»[52].

Tales reflexiones llevaban inevitablemente a plantearse un interrogante: «¿Para qué estamos aquí?»

[50] Clem., *Strom.*, 4.165.3: ξένην τὴν ἐκλογὴν τοῦ κόσμου ὁ Βασιλείδης εἴληφε λέγειν; 3.2.12: τὴν ξένην, ὥς φασι, γνῶσιν εὐαγγελίζονται (de los marcionitas); Plot., II, ix, 11.11: ἡ γῆ αὐτοῖς ἡ ξένη λεγομένη; II, ix, 5.24: καινὴν... γῆν (cf. C. A. Baynes, *Coptic Gnostic Treatise* [1933], 136). Celso atribuía a los cristianos una creencia semejante (Orig., *Contra Cel.*, 7.28); cf. Ap 21,1. De hecho, los setitas se daban a sí mismos el nombre de «extranjeros» (ἀλλογενεῖς), y del mismo modo designaban a Set, la figura central de su mitología; un documento de Nag Hammadi, aún no publicado, lleva el título de *Allogenes Hypsistos*. Recuérdese la frase de Tolstoi: «Un temor que me hacía sentirme como un huérfano, como aislado en medio de todas estas cosas que tan extrañas me resultaban» *(Confesión)*.

[51] [Platón], *Axiochus*, 365 B: τὸ κοινὸν δὴ τοῦτο καὶ πρὸς ἁπάντων θρυλούμενον, παρεπιδημία τίς ἐστιν ὁ βίος.

[52] M. Ant., 2.17 (cf. también 12.1.2: ξένος ὢν τῆς πατρίδος); 7.9; 6.46: μέχρι τίνος οὖν. Festugière ha estudiado la evolución de la idea, emparentada con la anterior, de αναχώρησις *(Personal religion*, cap. 4).

(ἐπὶ τί γεγόναμεν). Es ésta una pregunta muy vieja. Empédocles se la hizo, y propuso una respuesta; Platón afirmó en el *Teeteto* que ése era justamente el tema propio de la investigación filosófica [53]. Pero se trata de una pregunta que, con seguridad, no se formularán los hombres que se sientan felices, pues una vida feliz parece justificarse por sí misma. Hasta el Imperio no se la harían los filósofos y otros muchos hombres como expresión de un problema capital [54]. Todos ellos se apresuraron a dar sus respuestas, que Festugière ha catalogado [55], partiendo de la doxografía que ofrece Yámblico en su tratado *Sobre el alma,* en que los hombres se dividen en dos grandes grupos, el de los optimistas y el de los pesimistas. Los que seguían apegados a la vieja fe en la divinidad del cosmos tenían en el *Timeo* una respuesta fácil: sin la humanidad no estaría completa la perfección del cosmos [56]. Dicho de otro modo: nosotros estamos aquí, como afirmaba un platónico del siglo II, «para revelar la vida divina» [57]; la vida humana forma parte de la autorrealización de Dios. Otros, tomando pie del dicho platónico de que «todo lo que está vivo se cuida en

[53] Platón, *Teet.*, 174 B. Sobre la primitiva historia de esta cuestión, cf. Dodds, *Greeks,* cap. 5.

[54] Norden, *Agnostos Theos* (1913), 101-9, recogió algunos ejemplos. Dudo mucho en adherirme a la hipótesis de este autor, en el sentido de que todos ellos dependen de un «modelo» compuesto por Posidonio; para la mayor parte de los autores, aquí se trata de algo más que de un τόπος retórico. A esta colección ha venido a añadirse recientemente *Evang. Verit.*, 22.4ss Malinine-Puech-Quispel.

[55] Festugière, *Révélation,* III, cap. 2, de donde tomamos casi todo el material empleado en este párrafo y en el siguiente.

[56] Platón, *Tim.*, 41 B-C.

[57] εἰς θείας ζωῆς ἐπίδειξιν atribuido por Yámblico, *apud* Stob., 1.379.1, a la escuela de Tauro. Cf. Plot., IV, viii, 5.29-37.

todas partes de lo que no tiene vida», consideraban al hombre como un administrador puesto en el mundo por Dios, de forma que la existencia terrena venía a ser una especie de servicio *(leitourgia)*. Ello podía entenderse en sentido optimista o pesimista. De «servicio a la vida» habla Celso; Marco Aurelio, en tono más amargo, de «servicio a la carne»; los sabios hindúes de Bardesanes pensaban en «un servicio obligatorio a la naturaleza», que cumplían a regañadientes [58]. Aquel servicio podía resultar peligroso para el alma; Plotino, con expresiones conmovedoras, lo compara con la determinación del timonel, que arriesga su vida sin pensar en otra cosa que en salvar su barco [59], pero al mismo tiempo afirma que, en compensación, el alma saldrá gananciosa con su experiencia del mal. Para Proclo, esa experiencia es parte necesaria de nuestra educación, mientras que en algunos platónicos cristianos hallamos una idea emparentada con la anterior: que el mundo es una «escuela para las almas» [60].

Sin embargo, las explicaciones de este tipo parecían insuficientes a los dualistas más radicales. Si el hombre es un peregrino sobre la faz de la tierra, su presencia

[58] Platón, *Fedr.*, 246 B; Celso, *apud* Oríg., *C. Cels.*, 8.53; M. Ant., 6.28; Bardesanes, *apud* Porf., *De abst.*, 4.18, p. 254.14 Nauck. Para Sinesio es un servicio al cosmos *(De prov.*, PG 66, 1229 A) o a la naturaleza *(De insomn.*, 1296 B). La versión optimista *podría* derivar de Posidonio *(apud* Clem., *Strom.* 2.129; cf. A. D. Nock, JRS 49 [1959], 12).

[59] *Plot.* IV. iii. 17.21ss. Cf. Numenio, fr. 20 Leemans *(apud* Eus., *Praep. Ev.* 11.17), donde el Demiurgo o alma universal [illegible] de la materia, pero se olvida de sí mismo; yendo al [illegible] de la materia, entra en contacto con lo sensible, lo [illegible] y eleva hasta su propia condición»; cf. también Proclo, *In Alc.*, p. 32.11ss Creuzer.

[60] *Plot.* IV. iii. 7.11-17; Proclo, *Dec. dub.*, 38.7 Boese; Basil., *Hom. in Hex.* 1.5, el mundo como διδασκαλεῖον καὶ παιδευτήριον τῶν ἀνθρωπίνων ψυχῶν.

aquí sólo puede ser debida a una caída, a una pérdida de sus alas, como se dice en el mito del *Fedro;* algo, como decía Yámblico, «antinatural»[61]. Desde este punto de vista, nacer es una verdadera desgracia; los sabios nunca celebran el aniversario de su nacimiento[62]. La condición del hombre como ser caído puede explicarse de dos maneras: como un castigo por un pecado cometido anteriormente en el cielo o como consecuencia de una elección desacertada del alma. Parece que la idea de considerar la encarnación como un castigo es de origen pitagórico y órfico; aparece ya en el catecismo pitagórico. Aristóteles la atribuyó a los «expositores de los misterios»; Crantor, más vagamente, a «muchos entre los sabios»[63]. De tales fuentes, combinadas con la creencia judía en los ángeles caídos, la tomaron los gnósticos cristianos o semicristianos (Valentín, Marción, Bardesanes, Mani) y, al parecer, también Orígenes, lo mismo que el hermético pagano que compuso el *Kore Kosmou*. Según este último, el delito de las almas consistió en una desobediencia inspirada por una indebida autoafirmación *(tolma)*[64]. De tono menos mitológico es otra versión de esta misma doctrina en que el alma elige deliberadamente su propio descenso; en esto precisamente consiste su culpa. Esta es la doctrina que hallamos en Numenio, en el hermé-

[61] Yámbl., *Protrep.*, 60.10ss (ciertamente, no es de Aristóteles; cf. I. Düring, *Aristotle's Protrepticus* [1961], 257).

[62] Orig., *In Levit., hom.* viii, 3: «Sancti non solum non agunt festivitatem in die natali suo, sed in spiritu sancto repleti exsecrantur hunc diem». También Plotino se negaba a celebrar el día de su natalicio; cf. Porf., *Vit. Plot.*, 2.37ss.

[63] Yámbl., *Vit. Pyth.*, 85 (= *Vorsokr.*, 58 C 4); Arist., *Protrept.*, fr. 106 Düring (= fr. 60 Rose³); Crantor, *apud* Plut. (?), *Cons. ad Apoll.*, 27, 115 B. Según Clemente, *Strom.*, 3.3, los marcionitas tomaron esta doctrina «impía» de los filósofos.

[64] *Kore Kosmou*, 24 *(Corp. Herm.*, vol. IV, 8 Nock-Festugière). En cuanto a Orígenes, cf. p. 37, n. 40, *supra*.

tico *Poimandres* y, a veces, en Plotino. Lo que impulsa al alma se describe como amor a la naturaleza o a la materia, o, con mayor sutileza, como narcisismo: el alma se enamora de su propia imagen reflejada en el mundo material; también se habla a veces de ambición o *tolma*[65]. Cuando aparece el término *tolma* hay que pensar en una fuente pitagórica, pues sabemos que *tolma* es un nombre pitagórico para designar a *dyas*, el principio de discordia opuesto al Uno[66]. Cuando san Agustín nos habla de que «*audacia* separa al alma de Dios»[67], su *audacia* no es otra cosa que una traducción de *tolma*.

Atención singular merece la forma en que Plotino aborda esta cuestión, ya que, a mi modo de ver, no ha sido aún comprendida del todo. Se le ha acusado de que sus ideas resultan confusas e inconsecuentes a propósito de esta cuestión; ello no es del todo justo, pues como él mismo indicó, la inconsecuencia surge ya en los escritos de su mismo maestro Platón[68]. Desde

[65] Amor a ὕλη o φύσις (Numenio, fr. 20 Leemans; *Poim.* [*Corp. Herm.*, i], 14); narcisismo (Plot., IV, iii, 12.1; *Poim., ibid.*); ambición de crear o regir (Dión Cris., *Borysth.*, 55; Plot., IV, i, 1.3 [τόλμα]; *Poim.*, 13). En los neoplatónicos aparecerá también τόλμα, por ejemplo, Hierocles, 148.19ss; Proclo, *Mal. subst.*, 12.13 Boese.

[66] Plut., *Is. et Os.*, 381 F; Anatolio, *apud* [Yámb.], *Theol. Arithm.*, p. 7.19 de Falco; Olimpiodoro, *In Alc.*, 48.17 Cr. Cf. Proclo, *In Alc.*, 132.13 Cr.: τὴν πρόοδον ταύτην 'τόλμαν' ἀποκαλεῖ τὸν Πυθαγόρειον τρόπον. Lido, *De mens.*, 2.7, atribuye este uso de τόλμα a «la escuela de Ferecides»; es posible que encontrara el término en alguna mixtificación pitagórica sobre «Ferecides».

[67] Agust., *De moribus*, 1.20; cf. *De mus.*, 6.40; *Civ. Dei*, 22.24, sobre la *audacia* de Adán; cf. también W. Theiler, *Porphyrios und Augustin* (1933), 27-30.

[68] Plot., IV, viii, 1. Sobre la inconsecuencia de Plotino, cf., por ejemplo, Inge, *Phil. of Plotinus*, I ([3]1929), 259; Bréhier, *La Philosophie de Plotin* (1928), 64-68; Festugière, *Révéla-*

un punto de vista histórico, el problema que se planteaba —y que aún sigue planteado— consiste en conciliar la cosmología del *Timeo* con la psicología del *Fedón* y el *Fedro.* En un tratado temprano hizo Plotino un primer intento de conciliarlas, pero sin mucho éxito [69]. En sus primeras obras, sin embargo, generalmente tiende a aceptar el presupuesto pesimista, heredado de Numenio, de que el alma individual desciende en virtud de una elección deliberada, a impulso del deseo plenamente consentido de «gobernar por sí misma una parte del mundo» o de «ser dueña de sí misma» [70]. En tres tratados sucesivos utiliza la terminología pitagórica relacionada con la idea de *tolma* [71]. Pero se produce un cambio cuando rompe definitivamente con el gnosticismo. En su tratado *Contra los gnósticos* son sus adversarios los que creen que el alma creó el mundo «por arrogancia y *tolma*» [72]. A partir de este

tion, III, 95s; más recientemente, C. Tresmontant, *Métaphysique du Christianisme* (1962), 319-44. Ninguno de estos autores considera la posibilidad de una evolución en el pensamiento de Plotino acerca de esta cuestión. En cambio, J. Guitton, *Le Temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin* ([3]1959), 71-86, reconoce y pone en relación con la controversia contra los gnósticos esa evolución.

[69] IV, viii, 5. Parece que Plotino tantea aquí el terreno como orientándose hacia la concepción que más tarde adoptará, pero sus palabras resultan aún oscuras (la oscuridad aumenta a causa de la corrupción del texto en un pasaje crítico, líneas 16ss). Este tratado es el sexto en la ordenación cronológica de los 54 que compuso (cron. 6).

[70] IV, vii (cron. 2), 13.11; V, i (cron. 10), 1.5. Cf. también IV, viii (cron. 6), 4.10-28.

[71] VI, ix (cron. 9), 5.29 Br., en que Nous se separa del Uno por un acto de τόλμα; V, i (cron. 10): τόλμα es el principio del mal para el alma; V, ii (cron. 11): el elemento vegetativo del alma es τό τολμηρότατον καὶ ἀφρονέστατον.

[72] II, ix (cron. 23), 11.21. Sobre otro caso, dentro de este mismo tratado, en que se rechaza el punto de vista numeniano

momento desaparece de su doctrina la terminología relacionada con *tolma,* y el descenso del alma individual deja de considerarse como una culpa. En IV, iii, 13 tenemos su opinión madura al respecto: las almas descienden «no deliberadamente ni por mandato de Dios», sino *instintivamente,* obedeciendo a una «instrucción» (*prothesmia*) íntima, al modo de los cuernos que le salen a un ternero; se trata de una necesidad biológica [73]. Nos encontramos, por tanto, con que Plotino terminó por emanciparse de la influencia de Numenio. En uno de sus últimos escritos, el tratado *Sobre la persona y el organismo,* tenemos la confirmación definitiva; se nos dice en él, efectivamente, que no hay más pecado en que el alma ilumine al cuerpo que en producir sombra [74]. Plotino pudo tener sus dudas al principio, pero al final se alzó como campeón del racionalismo helénico.

Hasta ahora he venido describiendo, lo mejor que he podido dentro de la brevedad, las que parecen ser actitudes características de aquella época ante el mun-

y gnóstico, que Plotino había adoptado antes provisionalmente, cf. *Les Sources de Plotin,* 19s. En esta misma obra, pp. 182-190, se pone de relieve la importancia de la ruptura con el gnosticismo como punto crítico en la evolución del pensamiento plotiniano. Admitirlo así sobre el camino a un estudio «genético» de su filosofía conforme a una línea más coherente que la seguida en el desdichado libro de Heinemann.

[73] IV, iii (cron. 27), 13. Las ideas se desarrollan sobre un contexto más amplio en la continuación de este tratado, IV, iv (cron. 28), 11.

[74] I, i (cron 53), 12.24. Cf. también I, viii (cron. 51), donde se trata como una realidad natural la asociación del alma y el cuerpo; la «debilidad» del alma no le es inherente, sino debida a la presencia de la «materia» (cap. 14), que, a su vez, es consecuencia necesaria de la expansión dinámica a partir del Uno (cap. 7). Este mismo sentir inspira el pasaje I, iv (cron. 46), 16.20ss, en que se dice que el sabio cuida de su cuerpo como el músico de su lira.

do y el puesto que en él ocupa el hombre. Nos resta indagar las repercusiones que todo ello tuvo en la conducta de los individuos. Es claro que aquellas actitudes no eran las más a propósito para fomentar en los hombres el deseo de «utilizar o mejorar el mundo exterior»; de hecho, el siglo III apenas muestra indicios de que se realizaran muchos esfuerzos en tal sentido, al menos hasta que llegamos a la época de Diocleciano, cuyas reformas estaban basadas en el nuevo concepto teocrático del emperador como representante de Dios en la tierra. Pero tampoco hemos de confundir extrañamiento del mundo con indiferencia. Quizá hayamos de admitir que un Marco Aurelio o un Plotino prestaban mayor atención a su propio perfeccionamiento que a la vida, pero ello no nos autoriza a olvidar que el primero luchó por asegurar el bienestar de los hombres como pocos lo han hecho, mientras que el segundo supo robar tiempo a la contemplación del Uno para convertir su casa en orfanato y hacer de tutor de sus pupilos, «escuchando sus recitaciones» y «examinando las cuentas de sus pertenencias y comprobando su exactitud»[75]. Por otra parte, abundan los testimonios de las actividades filantrópicas de las Iglesias cristianas; por citar un solo ejemplo, a mediados del siglo III la comunidad de Roma

[75] Porf., *Vit. Plot.*, 9. Queda claro, sin embargo, que para Plotino la vida activa es sólo un pobre sucedáneo, indigno en principio del hombre contemplativo (VI, IX, 7.26); el verdadero filósofo renunciará a todos los cargos públicos (I, IV, 14.20), como hizo Rogaciano, discípulo de Plotino *(Vit. Plot.*, 7.35). De haberse convertido en realidad el abortado proyecto de crear una «Platonópolis», lo más seguro es que se hubiera parecido a un monasterio cristiano más que al estado ideal de Platón. Marco Aurelio era más realista: «No pongas tu esperanza en la Utopía de Platón; contëntate con dar algún paso adelante, y piensa que no es poco lo que con ello habrás conseguido» (9.29).

sostenía más de 1.500 «viudas y pobres»[76]. Y esta ayuda no se limitaba a los cristianos; Juliano afirmaba en tono malhumorado: «Estos impíos galileos alimentan no sólo a sus pobres, sino también a otros, mientras que nosotros tenemos abandonados a los nuestros»[77]. Volveré sobre esta cuestión en el capítulo IV.

Un efecto más positivo que cabría esperar, y que de hecho se produjo, fue la *interiorización* de los sentimientos hostiles. El resentimiento frente al mundo se convierte en resentimiento contra sí mismo o lo provoca de rechazo; es lo que Séneca llamaba *displicentia sui*[78], y puede encontrar una de estas dos formas principales de expresarse: el tormento puramente mental infligido por una conciencia demasiado escrupulosa (dicho en términos freudianos: las recriminaciones del «super-ego») o los actos físicos de autopunición, que en casos extremos pueden llegar a la automutilación o el suicidio. El remordimiento es frecuente en autores cristianos de todos los tiempos; es la consecuencia lógica de una fe que impone unas exigencias morales que el individuo resulta incapaz de satisfacer plenamente. Entre los paganos se trata de algo más bien raro. En los *Cantos áureos* pitagóricos se recomienda

[76] Eus., *Hist. Eccl.*, 6.43.11. La condición más lastimosa debía de ser la de las viudas, ya que se desaconsejaban enérgicamente las segundas nupcias. Otros muchos datos se encontrarán en Harnack, *Mission*, II, cap. 4.

[77] Juliano, *Epist.* 84 a Bidez-Cumont, 430 d. Cf. J. Kabiersch, *Unters. zum Begriff der Philanthropie bei dem Kaiser Julian*, y las recensiones de M. J. Boyd, CR 76 (1962), 167s, y R. Browning, JHS 82 (1962), 192. Otro testimonio pagano anterior (dado con el mismo tono malhumorado) de la ayuda mutua entre los cristianos es el de Luciano, *Peregr.*, 13. Cf. también pp. 177ss, *infra*.

[78] Sén., *De tranq.*, 2.10. Su análisis de la insatisfacción posee un tono muy «moderno», y merece un estudio más atento del que ahora puedo dedicarle.

examinar la propia conciencia: nunca te entregarás al sueño sin antes haber examinado lo que hiciste o dejaste de hacer a lo largo del día; amonéstate por las malas obras y alégrate por el bien que hayas hecho. Epicteto cita, y aprueba, este consejo, que Séneca ponía en práctica [79]. Por lo que se refiere al período que estudiamos, el ejemplo más llamativo de remordimientos morales aparece allí donde menos justificado podría parecer: en Marco Aurelio. Al considerar el resentimiento contra el mundo como la peor de todas las impiedades, Marco Aurelio interioriza este sentimiento y lo dirige contra sí mismo. Ya en una carta a Frontón, escrita a la edad de veinticinco años, se muestra disgustado por no acertar a llevar la vida que corresponde al verdadero filósofo: «Estoy pesaroso —escribe— y de mal humor contra mí mismo, estoy triste y descontento, me siento lleno de miseria» [80]. Los mismos sentimientos le acosan cuando ya es emperador: no ha logrado realizar los ideales que se había propuesto ni consigue llevar una vida que valga la pena vivir; su existencia le ha cargado de manchas y cicatrices; anhela ser un hombre distinto del que es, «empezar a ser por fin verdaderamente humano» antes de que le llegue la muerte. «Duro es para un hombre —afirma— soportarse a sí mismo» [81].

[79] *Carm. aur.*, 40-44, citado por Epicteto, 3.10.2; cf. Sén., *De ira*, 3.36.3ss. La *confesión* de los pecados, privada o pública, es extraña a la tradición griega, pero no es exclusiva del cristianismo; cf. R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati* (1929-36), y *Confessions of Sins and the Classics*: «Harvard Theol. Rev.», 30 (1937), 1ss.

[80] Frontón, *Epist.* I, 216 Loeb. Cf. el agudo cap. que dedica Misch a Marco Aurelio en *History of Autobiography in Antiquity*, II (trad. inglesa; 1950).

[81] M. Ant., 8.1.1; 10.8.1-2; 11.18.5; 5.10.1. Resulta tentadora la idea de relacionar estos pasajes con el sueño de Marco Aurelio antes de ser elegido emperador, en que soñó que tenía

Otros hombres de aquella época (y el mismo Marco Aurelio cuando su disposición de ánimo era distinta) se sentían capaces de soportarse a sí mismos mediante el recurso de establecer una dicotomía tajante entre su espíritu y su cuerpo, cargando sobre el segundo todo el peso de sus resentimientos. Esa dicotomía viene, por supuesto, de la Grecia clásica [32], de cuya aportación a la cultura humana puede que éste sea el legado más discutible y que más serias consecuencias ha tenido. Pero en el período que estudiamos tuvo extrañas aplicaciones. Paganos y cristianos (aunque no todos los paganos ni todos los cristianos) competían en una carrera de insultos al cuerpo; éste era «barro y viscosidades», un «sucio costal de excrementos y orina»; el hombre se halla inmerso en su cuerpo como en un baño de agua cenagosa. Plotino se avergonzaba del simple hecho de poseer un cuerpo; san Antonio se abochornaba de tener que perder el tiempo en alimentarse o en satisfacer cualquier otra necesidad física [33]. Y como la vida del cuerpo era muerte para el

manos y brazos de marfil, pero que podía servirse de ellos perfectamente (Dión Cas., 71.36.1). Tomados conjuntamente todos estos datos, parecen sugerir que Marco Aurelio sufrió lo que un psicólogo moderno llamaría una «grave crisis de identidad». Sin embargo, aunque tan enormes remordimientos puedan parecernos morbosos, en el caso de Marco Aurelio nada indica que se dé una idea como la de Tertuliano, que tenía esta «tortura del alma» por un sacrificio agradable a Dios (*De esu carn.*, 8).

[32] Ya he analizado los orígenes de esta idea en *Greeks*, cap. 5.

[33] M. Ant., 3.3; Arnobio, 2.37; M. Ant., 8.24; Porf., *Vit. Plot.*, 1; Atanasio, *Vit. Ant.*, 45, 909 A; cf. también *Regula Pachomii*, 30, donde se prohíbe que los monjes se miren unos a otros durante las comidas; también Jerón., *Epist.*, 107.11, donde se recomienda que las jóvenes no se bañen nunca, para que no tengan ocasión de contemplar sus cuerpos desnudos. Para una actitud diferente con respecto al

alma, la salvación consistía en mortificar al primero. Como decía un Padre del yermo, «le doy muerte, porque él me está matando»[64]. La unidad psicofísica se

cuerpo, cf. Plut., *Sto. rep.*, 21, 1044 Bss; Clem., *Strom.*, 4.4. 17s; 4.26.163-64; Oríg., *C. Cels.*, 3.42: «En sí misma, la naturaleza corpórea no está implicada en el mal».

[64] *Heraclidis Paradeisos*, 1. Es muy antigua la idea de que esta vida es muerte para el alma, y se remonta a Heráclito y Empédocles, pero en la época que estudiamos resurge asociada a una más intensa carga emocional. El cuerpo es «la tenebrosa mazmorra, la muerte en vida, el cadáver a la vista, la tumba que siempre llevamos a cuestas» *(Corp. Herm.*, vii, 2). En el recientemente publicado *Evangelio de Tomás* se insiste en la necesidad de desentenderse absolutamente del cuerpo: «¡Ay de la carne que agobia al alma! ¡Ay del alma que agobia a la carne!» (110). Es posible que la doctrina de la resurrección de la carne contribuyera a mitigar un tanto la tendencia a denigrar el cuerpo entre los cristianos (cf. Tert., *De res. carn.*, 4s). Sin embargo, las consecuencias, en este sentido, no llegaron muy lejos. En el *De anima*, 53, después de citar las palabras de san Pablo, en que se llama al cuerpo «templo de Dios», Tertuliano dice inmediatamente después que estorba, oscurece y mancha al alma. Daniélou afirma que la ascesis cristiana del siglo III-IV no se fundaba, «como la pagana, en el desprecio del cuerpo» *(Origen* [trad. inglesa; 1955], 12), pero esto me parece exagerado. No todos los ascetas paganos despreciaban el cuerpo; Porfirio nos dice que el pecador debe recriminar a su alma, no a su cuerpo *(Ad Marc.*, 29). Por otra parte, en cuanto a la actitud de los Padres del yermo, cf., por ejemplo, Atan., *Vit. Ant.*, 22s; *Apophth. Patrum*, 10.17, así como los datos recopilados por O. Zöckler, *Askese und Mönchtum*, I, 236-68. Este odio al cuerpo ha de distinguirse de la práctica universal de la ἄσκησις, *a)* como un medio para conseguir la pureza ritual (ordinariamente, sólo en determinadas ocasiones); *b)* como un medio para robustecer el propio *mana* (cf. H. J. Rose, «Cl. Phil.», 20 [1925], 238ss); *c)* como un ejercicio para fortalecer la voluntad (esto último es típico de los pitagóricos; cf. Diod., 10.5.2; Diόg. Laer., 8.13; Yámbl., *Vit. Pyth.*, 187; Epict., 3.12.17).

había escindido en dos, no sólo en teoría, sino también en la práctica; una mitad encontraba su satisfacción en atormentar a la otra.

Esta ascesis queda muy lejos de la antigua ἄσκησις griega, que en Platón y Aristóteles significa simplemente «ejercicio». Nunca faltarán antecedentes de una u otra práctica ascética en la antigua Grecia[85], pero el origen de este movimiento en su totalidad permanece oscuro. Poseemos descripciones de cierto número de comunidades ascéticas que parecen haber surgido independientemente unas de otras en diversas regiones del Mediterráneo oriental poco antes de la era cristiana. Esenios en Palestina, terapeutas en torno al lago Mareotis, los contemplativos egipcios descritos por Queremón o los neopitagóricos de Roma. Desgraciadamente, si prescindimos de los documentos de Qumrán, ninguno de estos grupos nos puede hablar hoy con su propia voz; sólo contamos con descripciones de segunda mano, en las que resulta difícil diferenciar el hecho histórico de la presentación literaria de un ideal. ¿Hasta qué punto pudo influir alguna de estas comunidades en la ascesis cristiana? No sabría dar una respuesta categórica. Holl y Reitzenstein[86] han demostrado que la *Vida de san Antonio,* escrita por Atanasio, estaba en deuda con una *Vida* pagana de Pitágoras; ello no debe sorprendernos, ya que la hagiografía era un género literario común a cristianos y paganos; efectivamente, tenemos ejemplos

[85] Cf. J. Leipoldt, *Griech. Philosophie und frühchristliche Askese,* en *Verb. Sächs. Akad.* (Phil.-hist. Kl. 106.iv; 1961). También ha recogido muchos datos sobre ἄσκησις L. Bieler, Θεῖος Ἀνήρ, I (1935-36), 60-73.

[86] K. Holl, *Gesammelte Aufsätze,* II, 249ss; R. Reitzenstein, *Sitzb. Heid.* (1914) Abt. viii (Reitzenstein, como es habitual en este autor, lleva sus conclusiones bastante más lejos de lo que justifican estrictamente los datos aducidos; cf. H. Dörries, «Nachr. Gött.» [1949], 401).

paganos en la vida de Apolonio por Filostrato, en la de Proclo por Marino y en las de los filósofos neoplatónicos por Eunapio. Sin embargo, como Festugière ha señalado [87], de ahí no se sigue en absoluto que la *práctica* ascética cristiana derivara de modelos paganos. Hay ligeros indicios de que antes de iniciarse el movimiento eremítico cristiano ya había «ermitaños paganos», pero sería muy aventurado afirmar que su ejemplo influyó en los Padres del yermo; todo lo que podemos decir es que en ambos casos actuaban los mismos impulsos psicológicos. Si es que cabe hablar de algún modelo, éste sería judío más que pagano [88].

Para apreciar la gran diferencia que hay entre la ascesis cristiana y la pagana no tenemos más que echar una mirada a las *Sentencias de Sexto*, una colección de aforismos morales y religiosos que ha llegado hasta nosotros en la forma que le dio un redactor cristiano hacia finales del siglo II y en varias versiones paganas

[87] REG 50 (1937), 478.

[88] El único «ermitaño pagano» que conocemos por su nombre parece ser Sóstrato, que vivió al aire libre en el monte Parnaso, y del que se dice que se mantuvo toda su vida sólo de leche (Luciano, *Demonax*, 1; Plut., *Q. Symp.*, 4.1.1), pero no hay pruebas de que sus motivos fueran de orden religioso (se dedicó a actividades como luchar contra los bandoleros y construir caminos). El santo varón a que se refiere Plutarco, que vivía en el desierto de Arabia y comía una sola vez al mes (*Def. or.*, 421 A), parece ser un personaje ficticio. San Jerónimo, sin embargo, conocía a unos pitagóricos que «in solitudine et desertis locis habitare consueverunt» (*Adv. Jovinian.*, 2.9), y Porfirio lo confirma (*De abst.*, 1.36). Mucho más antigua y firme es la tradición eremítica entre los judíos (Elías, Juan Bautista, los terapeutas). Josefo pasó tres años en el desierto junto a un tal Banno, que «se vestía únicamente con lo que pueden ofrecer los árboles, se alimentaba de frutos espontáneos y solía bañarse frecuentemente en agua fría, de día o de noche, para mantenerse puro» (*Vita*, 2).

anteriores[89]. Los aforismos paganos ofrecen un ideal ascético moderado cuando no trivial: el dominio de sí mismo es el fundamento de la piedad; no debemos comer sino cuando tenemos hambre; hay que dormir únicamente lo necesario; se debe evitar la embriaguez; las relaciones sexuales han de servir únicamente para engendrar hijos[90]. El redactor cristiano, acerca del último punto, adopta una postura mucho más sombría: el matrimonio, si es que alguien se arriesga a contraerlo, debe ser una «competición de continencia», y es mejor la mutilación que la impureza[91]. Eran muchos los que sostenían tales puntos de vista y actuaban en consecuencia, sobre todo entre los rigoristas cristianos y gnósticos. Galeno y Orígenes dan testimonio de que en sus tiempos eran muchos los cristianos que se abstenían de las relaciones sexuales durante toda la vida; la virginidad era la cumbre y la corona de todas las virtudes. En los *Hechos de Pablo y Tecla,* obra muy difundida entonces, se afirmaba que sólo resucitarán los y las vírgenes, y se dice que los marcionitas negaban los sacramentos a los casados[92]. En cuanto al adulterio, la primitiva Iglesia lo solía catalogar, junto con el asesinato y la apostasía, como pe-

[89] H. Chadwick, en su admirable edición de Sexto (1959), ha establecido definitivamente la prioridad de las versiones paganas, la χρειῶν συναγωγή de Clitarco y las máximas utilizadas por Porfirio en el *Ad Marcellam.*

[90] Clit., 13 (= Sext., 86^{a}); 97; 87; 116; 70 (cf. Sext., 232, y Clem., *Strom.*, 3.42).

[91] Sext., 239, cf. 230^{ab}; 13, cf. 273.

[92] Galeno, fragmento del árabe en Walzer, *Galen,* 15; Oríg., *C. Cels.*, 7.48; Metodio, *Symp.*, 1, 2; *Acta Pauli et Theclae,* 12; Tert., *Adv. Marc.*, 1.29. El *Evangelio de los Egipcios* enseña que «Cristo vino para destruir las obras de la mujer», es decir, para poner fin a la reproducción sexual (Clem., *Strom.*, 3.9.63). La misma idea aparece en un supuesto escrito «apostólico», 2 Clem 12.

cados imperdonables [93]. Justino mártir cita, y aprueba, el caso de alguien que trató de castrarse, y Orígenes (si hemos de creer a Eusebio) se castró cuando apenas era más que un niño. En época posterior, tales actos no eran raros entre los Padres del yermo, hasta el extremo de que en el siglo IV fue preciso prohibirlos en el derecho canónico [94]. Las vidas de los Padres del yermo ofrecen numerosos y repulsivos ejemplos de continua autotortura física: muchos de ellos vivieron años seguidos sobre una columna, otro se encierra de por vida en un cajón en que no puede siquiera estar de pie, mientras que otro se condena a vivir siempre en esta postura; algunos se cargaban de pesadas cadenas (en Egipto ha aparecido el esqueleto de uno de ellos con todas sus cadenas alrededor); otros se enorgullecen de proezas tales como haber mantenido una abstinencia total de alimentos durante la Cuaresma. No hay por qué alargar esta enumeración [95].

[93] Pueden verse pruebas al respecto en Kirk, *Vision*, 222-29. En el *Apocalipsis de Pedro*, documento del siglo II, se advierte la intensidad de los sentimientos de repulsa con que los castos reaccionaban ante los impuros, reflejados en la minuciosidad y el regodeo con que se describen los tormentos con que serán afligidos después de la muerte los adúlteros, fornicarios y homosexuales.

[94] Justino, *Apol.*, i, 29; Eus.. *Hist. Eccle.*, 6.8; Epifanio, *De fide*, 13; *Cánones apostólicos*, 23. Cf. Chadwick, *The Sentences of Sextus*, 110-12. La opinión de que la mutilación es preferible a la impureza no es, sin embargo, exclusivamente cristiana; como el profesor Chadwick me indica, aparece ya en Filón, *Quod det. pot.*, 176. En su comentario a Mt 19,12, Orígenes citó los pareceres de Filón y Sexto, pero únicamente para condenarlos (*Comm. in Matt.*, 15.3). También parece que en algunos casos de martirio voluntario mediante la autodenuncia actuaban los sentimientos de autoagresión; cf. p. 176, n. 105.

[95] Cf. A.-J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne* (1959), caps. 9 y 12; *Les Moines d'Orient*, I. *Culture ou Sainteté* (1961), cap. 3. Sobre el esqueleto encadenado, cf. C. Butler,

¿De dónde arranca toda esta locura? Una vez más he de reconocer que lo ignoro. A pesar de lo que dicen Reitzenstein y, más recientemente, Leipoldt [96], no puedo creer que sus raíces más firmes estén en la tradición helénica. En relación con las ideas y las prácticas a que me he referido en el párrafo anterior, los paralelos griegos que conozco resultan a la vez inadecuados y escasamente autentificados [97]; por otra parte, fueron reprobadas por moralistas paganos como Plutarco y

Lausiac History of Palladius, II (1898), 215. Al tratar de explicar conductas como ésta, hemos de tener en cuenta el influjo de otros motivos distintos del deseo de autopunición. En muchos casos se advierte un vehemente deseo de emulación exhibicionista (cf. A.-J. Festugière, «Hermes», 73 [1955], 272-77); así, Macario de Alejandría supera a todos los demás monjes en el ayuno, con lo que provoca la envidia y la ira de éstos *(Hist. Laus.,* 18, p. 52.1ss Butler), y Sarapión dice con jactancia: «Yo estoy más muerto que tú» (ἐγὼ σοῦ νεκρότερός εἰμι, *ibíd.,* 37, p. 115.17). Es esclarecedora la descripción que hace san Jerónimo de la «soberana arrogancia» de sus compañeros de vida eremítica, *Epist.,* 17. Entre los motivos que se alegan para retirarse al desierto figura en primer lugar el sentimiento de culpabilidad, pero no es el único; así, Narciso, el primer ermitaño cristiano de que se tienen noticias (siglo II), marchó al desierto movido por el disgusto de verse calumniado (Eus., *Hist. Eccle.,* 6.9.4-6); en otros se dice que influyeron las querellas familiares *(Hist. Mon.,* 24.1; Calínico, *Vit. Hypatii,* 1) o el mero disgusto de la humanidad *(Apophth. Patrum,* 7.33; 11.5).

[96] Reitzenstein, *Hell. Wund.,* 142ss; J. Leipoldt, *op. cit.* (cf. p. 54, n. 85) y la recensión de Dihle, «Gnomon», 34 (1962), 453ss. Para una crítica y análisis cuidadosos de la teoría de Reitzenstein, cf. Kirk, *Vision,* 491-503.

[97] La principal fuente es la biografía novelesca de Apolonio de Tiana, por Filostrato. Su valor es muy escaso, ya que se trata de un retrato idealizado del perfecto θεῖος ἀνήρ, no de una descripción de una forma de vida realmente llevada a la práctica. Sin embargo, las mortificaciones que Filostrato atribuye a su héroe resultan muy moderadas en comparación con

Epicteto, y los cristianos pertenecientes a la tradición cultural helénica, como un Clemente de Alejandría, se opusieron a ellas con toda energía[98]. Tampoco tienen antecedentes en el Antiguo Testamento, ni base, a mi modo de ver (aparte de un pasaje de significado discutido[99]), en las enseñanzas atribuidas al fundador del cristianismo. En cuanto al valor fabuloso acordado

lo que era habitual entre los ascetas cristianos contemporáneos. Apolonio practicaba la abstinencia sexual (1.13) y el vegetarianismo; formula el voto pitagórico del silencio (1.14), cosa que admiraba Eusebio (*Adv. Hieroclem*, 381 Kayser) y que, según se cuenta, fue imitada por el gnóstico Basílides (*Hist. Eccl.*, 4.7.11); desaconsejaba los baños calientes (1.16), igual que muchos cristianos, incluido el moderado Clemente (*Paid.*, 3.46-48). Pero no hay indicio alguno de que practicara la autotortura o que mantuviera una «guerra» sistemática contra su cuerpo. Clemente, que habla en términos elogiosos de la continencia de los pitagóricos, indica que no está inspirada por nada que pueda juzgarse odio a la vida, ya que permite las relaciones sexuales para engendrar hijos (*Strom.*, 3.24). Hasta el fanático neoplatónico Teosebio, ὁ *πάντων* σωφρονέστατος, que presentó a su esposa un cinturón de castidad y le ordenó llevarlo siempre o marcharse, no lo hizo hasta que hubo desaparecido toda esperanza de tener hijos con ella (Damascio, *Vit. Isidori*, 59); esta actitud contrasta con los continuos elogios al «matrimonio blanco» que aparecen en los apócrifos cristianos populares. Cuando Tertuliano (*Praescr. haer.*, 40) afirma que el Diablo también tiene sus *virgines* y *continentes*, probablemente alude a las exigencias de pureza ritual que imponían algunos cultos paganos; en este caso habría que hablar de tabú más que de ascesis.

[98] Plut., *Sto. rep.*, 21, 1044 BSS; *Q. Conv.*, 7.7, 710 BSS; *Tuend. san.*, 17, 131 B; Epict., 3.12.1: τὰς ἀσκήσεις οὐ δεῖ διὰ τῶν παρὰ φύσιν καὶ παραδόξων ποιεῖσθαι. Cf. la defensa del matrimonio que hace Clemente, *Strom.*, 3.86; de la costumbre de comer carne, *Paed.*, 2.9.2, o de beber vino, *Paed.*, 2.32, y de la posesión de riquezas, *Paed.*, 3.34-36.

[99] Mt 19,12. Cf. H. von Campenhausen, *Die Askese im Urchristentum*, en su *Tradition und Leben* (1960), 114-56.

a la virginidad, podría parecer que san Pablo es el principal responsable, aunque 1 Cor 7 sugiere que sus opiniones eran menos radicales que las de la comunidad a que se dirigía. En todo caso, los escritos de Pablo proporcionaron a los rigoristas los textos con que justificaban su obsesión psicológica. Los individuos más sanos pensaban que «la Iglesia, al igual que el arca de Noé, ha de recoger animales impuros junto con los puros»[100]. Lo cierto es, sin embargo, que la Iglesia absorbió en su sistema una fuerte dosis de fanático rigorismo, que ha actuado como un veneno lento, y cuyos restos (si se permite opinar a un extraño) todavía no han sido expulsados del todo.

Pero ésta es otra cuestión. Lo que en este capítulo he tratado de demostrar es que el desprecio de la condición humana y el odio al cuerpo era una enfermedad endémica en toda la cultura de la época a que me vengo refiriendo. Sus manifestaciones más extremadas se dieron principalmente entre los cristianos y los gnósticos, pero tampoco faltan los síntomas de la misma dolencia, siquiera en forma más mitigada, entre los paganos de formación puramente helénica. Esta enfermedad, por otra parte, se manifestó en una gran variedad de mitos y fantasías, que se inspiraban unas veces en originales griegos y en fuentes orientales otras, aunque se alteraban en ocasiones el significado o el acento, sin que faltaran tampoco las nuevas invenciones. Por mi parte, me inclino a pensar que todo ello no es una enfermedad contagiada a partir de una fuente extraña, sino más bien una neurosis endógama, indicio de unos sentimientos de culpabilidad intensos y muy difundidos. Las calamidades materiales del siglo III agravaron ciertamente la dolencia, pero no fueron su causa, ya que los primeros síntomas comenzaron a notarse, como hemos visto, mucho antes.

[100] Anón., *Ad Novatianum*, 2 (Cipriano, CSEL III, iii, 55).

CAPITULO II

HOMBRE Y MUNDO DEMONIACO

Somos vividos por unas potencias que imaginamos conocer.

W. H. AUDEN

En el capítulo I he descrito la progresiva desvalorización que sufre el cosmos durante los primeros siglos cristianos (en otras palabras: la progresiva separación que se establece entre la divinidad y el mundo material) y la paralela desvalorización de la experiencia humana ordinaria. En los dos capítulos siguientes me propongo describir ciertas experiencias *extra*-ordinarias de los siglos II y III, de las que han llegado hasta nosotros algunos testimonios. Como punto de partida para el presente capítulo podemos tomar el pasaje del *Simposio* de Platón en que éste define lo demoníaco. «Lo demoníaco —dice Diotima a Sócrates— es todo aquello que media entre Dios y los mortales. Une ambos extremos y llena el vacío que los separa, interpretando y transmitiendo los deseos de los hombres a los dioses y la voluntad de los dioses a los hombres... Dios no entra en contacto con el hombre; sólo a través de lo demoníaco puede darse trato y conversación entre hombres y dioses, ya sea en la vigilia, ya en los sueños. Y el hombre que llega a adquirir experiencia en semejante trato es un hombre demoníaco; comparados con él, los expertos en las artes o en las restantes habilidades no son más que jornaleros»[1]. Esta definición exacta de los términos *daimon* y *daimonios*, hasta entonces vagos, era una novedad en tiempos de Platón, pero en el siglo II d. C. no era más que un

[1] Platón, *Simp.*, 202 D; 13-203 A 6.

lugar común. Prácticamente todo el mundo —paganos, judíos, cristianos y gnósticos— creía en la existencia de aquellos seres y en sus funciones de mediadores, aunque podía variar el nombre que se les atribuía: demonios, ángeles, eones o simplemente «espíritus» (πνεύματα). Incluso en el sentir de muchos paganos piadosos de aquella época los dioses de la mitología griega no eran otra cosa que demonios mediadores, sátrapas de un invisible Rey supramundano [2]. Y el «hombre demoníaco», capaz de establecer contacto con ellos, gozaba de la consiguiente estima.

Empezaré por los soñadores. «La mayor parte de la humanidad —dice Tertuliano— debe su conocimiento de Dios a los sueños» [3]. E. B. Tylor no dejaría de estar de acuerdo con esta idea. Ciertamente, de todas las formas de contacto con lo sobrenatural, los sueños son, y fueron en la Antigüedad, la más practicada. Como indicaba Sinesio, es una forma de adivinación accesible por igual al esclavo y al millonario, ya que nada cuesta y no exige ningún preparativo, aparte de

[2] Cf., por ejemplo, [Ar.], *De mundo,* 6; Arístides, *Orat.*, 43.18 Keil; Celso, *apud* Oríg., *C. Celsum,* 7.68; cf. p. 154, *infra.* Plutarco, *Def. orac.*, 13, 417 A, atribuye la actividad de los oráculos a unos demonios subordinados. Las monedas romanas imperiales muestran una tendencia relacionada con la anterior en la sustitución, cada vez más frecuente, de las imágenes de los dioses mitológicos por abstracciones piadosas; cf. F. Gnecchi, *Monete Romane* ([3]1907), 290-99. M. P. Nilsson, «Harv. Theol. Rev.», 56 (1963), 101ss, ha demostrado la importancia de la tendencia monoteísta, al menos entre las gentes educadas. Pero tanto los cristianos como los paganos sentían la necesidad de un mediador accesible entre ellos y el Dios supremo, y el paganismo, no menos que el cristianismo, se preocupó de contar con esos intermediarios.

[3] Tert., *De anima,* 47.2. Afirma, sin embargo, que muchos sueños son provocados por demonios malignos; ésta era también la opinión general entre los apologetas (Justino, *Apol.*, i, 14; Taciano, *Orat.*, 18; Atenág., *Leg.*, 27).

que no hay tirano que pueda prohibirla, a menos que ordene a sus súbditos permanecer continuamente despiertos [4]. No cabe duda de que, entre todas las prácticas adivinatorias paganas, los sueños fueron la única tolerada por la Iglesia cristiana. Pero los sueños adivinatorios tenían además una firme base escriturística, pues el mismo san Pedro había citado las palabras del profeta Joel: «Vuestros ancianos tendrán sueños y vuestros jóvenes verán visiones» [5]. En cuanto a la tradición clásica de los sueños «oraculares» o «divinos», no repetiré lo que ya dejé dicho en *The Greeks and the Irrational*. Me limitaré únicamente a indicar de pasada que hoy me siento menos seguro que cuando escribí aquel libro de que los sueños «divinos», tan frecuentemente consignados en la Antigüedad, reflejan una diferencia real con respecto a la *experiencia* del sueño común al hombre antiguo y al moderno. Entre tanto, me ha indicado Geoffrey Gorer que nosotros recordamos de nuestros sueños sobre todo lo que nos parece digno de ser recordado, y que, en consecuencia, los relatos antiguos de sueños pueden ser versiones muy simplificadas de la experiencia onírica original. Desde este punto de vista, lo que viene culturalmente determinado quizá no sea el tipo de sueño tal como realmente es soñado, sino simplemente el modelo a que se ajusta en el recuerdo. Pero esto no cambia la cuestión. Ahora pasaré a analizar la única serie extensa de sueños habidos por un solo individuo de que el mundo clásico nos ha legado una relación.

Por los mismos años en que Marco Aurelio consignaba por escrito sus reflexiones y remordimientos,

[4] Sinesio, *De insomniis,* 8. Si este tratado corresponde, como parece, a la etapa pagana de Sinesio, la mención de las prohibiciones tiránicas quizá se refiere a los edictos de los emperadores cristianos en que se proscribían las prácticas adivinatorias paganas.

[5] Jl 2,28, citado en Hch 2,17.

su contemporáneo Elio Arístides llevaba un diario muy distinto. No se trataba propiamente de un diario, sino de algo que Sinesio llamó un «libro de noche»; era, efectivamente, una relación, noche por noche, de sus sueños, que a la vez era la narración de sus tratos con su divino sanador, Asclepio. Se incluyen, como nos dice su autor, «curaciones de todo género, algunas conversaciones y discursos continuos, visiones de todas clases, todas las predicciones de Asclepio y sus oráculos sobre muchísimas cosas, unos en verso y otros en prosa»[6]. Conforme iban pasando los años, aquellos «libros de noche» se acumularon hasta alcanzar la formidable cifra de 300.000 versos[7]. Cuando Arístides dio por finalizada su obra, encontró muy difícil ordenarla, ya que no había tomado la precaución de fechar los distintos documentos, aparte de que algunos de ellos se habían extraviado con motivo de una perturbación doméstica. Pero con lo que pudo conservar y la ayuda de su memoria, recopiló, en orden nada coherente, los cinco libros que se conservan de sus *Doctrinas sagradas*[8]; el autor se disponía a co-

[6] Arístides, *Orat.*, 48.8 Keil (todas las referencias a *Doctrinas sagradas* se hacen por la edición de Keil, que actualmente se puede obtener en reimpresión). La obra clásica sobre Arístides es aún la de Boulanger, *Aelius Aristides* (1923). Cf. también Wilamowitz, *Der Rhetor Aristeides:* «Sitzb. Akad. Berl.» (1925). Sobre *Doctrinas sagradas*, cf. G. Misch, *Hist. of Autobiography*, II (trad. inglesa), 495-510; O. Weinreich, «Neue Jahrb.», 33 (1914), 597ss; Campbell Bonner, «Harv. Theol. Rev.», 30 (1937), 124-31; E. D. Phillips, «Greece and Rome», 21 (1952), 23-36; Festugière, *Personal Religion*, 85-104 (con traducción de numerosos pasajes).

[7] *Orat.*, 48.3. La cifra de 30.000 que da Boulanger es un descuido que otros han venido copiando de este autor.

[8] Ἱεροὶ Λόγοι (*Orat.*, 47-52 Keil). La traducción convencional, «Discursos sagrados», puede inducir a error; no se trata simplemente de discursos públicos, como casi todas las restantes obras de Arístides; el título le fue impuesto por Asclepio

menzar el sexto cuando le sorprendió la muerte. Estos cinco libros constituyen la única autobiografía religiosa que nos ha legado el mundo pagano.

Arístides era hijo de un rico hacendado de Asia Menor. Tuvo la mejor educación que cabía en su época, bajo el mismo preceptor que más tarde formaría a Marco Aurelio. A los veinte años ya había viajado y leído mucho, era un espléndido orador y dominaba perfectamente el mejor estilo aticista. Al cumplir los veintiséis años marchó a Roma y fue introducido en la corte. Se le abrieron las puertas de una espléndida carrera política, pero entonces se sintió abatido por la primera de una larga serie de enfermedades que habrían de convertirle en un inválido crónico durante por lo menos doce años, que transformarían su personalidad para el resto de su vida. La mayor parte de sus dolencias, por no decir la totalidad, era de origen psicosomático. Entre la mezcolanza de síntomas de que él mismo nos informa podemos reconocer los del asma y diversas formas de hipertensión, que le causaban violentos dolores nerviosos de cabeza, insomnios y graves trastornos gástricos [9]. No es muy de extrañar que las recetas comunicadas en sueños por su dios lograran proporcionarle al menos el alivio mo-

en un sueño (48.9), y seguramente implica la idea de una revelación divina, como en Hdt., 2.81.2; Platón, *Ep.*, vii, 235 A, y en otros pasajes (cf. Festugière, *Personal Religion*, 88, 168).

[9] Asma, 48.6; 48.57 (no poder adoptar la posición horizontal), etc.; hipertensión, 49.17; dolores de cabeza, 48.57; insomnios, 47.5; 48.58; trastornos digestivos, 47.5 y *passim*. Sería muy útil un estudio médico. No parece que los síntomas de Arístides desaparecieran nunca de manera definitiva, quizá, como ha indicado Festugière, *Personal Religion*, 86, «fundamentalmente porque no quiere de verdad curarse. Recuperar la salud hubiera significado no disfrutar ya de la familiaridad y la presencia del dios; lo que en realidad quiere el paciente es esa compañía del dios».

mentáneo de los peores síntomas. Los sueños de Arístides merecen por sí mismos la atención de un psicólogo profesional, y espero que alguien se encargará algún día de realizar este estudio.

Se pueden dividir en tres grupos principales. Hay terroríficos sueños angustiosos en que el paciente cree ser envenenado, perseguido por un toro o atacado por los bárbaros; hay sobre todo uno, minuciosamente descrito, en que Arístides se ve recorriendo un largo túnel y rodeado por personajes sospechosos que empuñan cuchillos y parecen dispuestos a arrojarse sobre él [10]. Vienen luego los patéticos sueños de tono megalomaníaco, en que su truncada carrera se ve espléndidamente compensada; postrado en el lecho de día, por la noche conversa con emperadores; oye que va a compartir con Alejandro Magno un monumento público; voces secretas le aseguran que es mejor orador que Demóstenes, y (lo más sorprendente de todo) que él es Platón y Tucídides unidos en la misma persona [11]. Vienen finalmente los sueños «divinos», en que le sale al encuentro su patrono o recibe de él señales de su presencia [12]. Muchos de estos sueños, aunque no to-

[10] *Orat.*, 47.22; cf. 47.9; 47.13; 47.54. El sueño del túnel puede compararse con otro sueño atribuido a Caracalla, en que éste vio cómo su padre y su madre lo perseguían con espadas (Dión Cas., 77.15).

[11] *Orat.*, 47.36-38; 50.19, 49, 106; 51.59.

[12] Muchos sueños absolutamente ordinarios eran incluidos a la fuerza en la categoría de «divinos» mediante ingeniosas interpretaciones; así, cavar una trinchera significa la prescripción de tomar un vomitivo (47.50); un libro de Menandro es una advertencia contra un viaje (47.51, Μένανδρος = μένειν τὸν ἄνδρα); leer las *Nubes* de Aristófanes significa tiempo lluvioso (51.18). Más ejemplos en Festugière, *Personal Religion*, 101s. Al igual que Artemidoro y Freud, Arístides sabe también que los juegos de palabras son un elemento importante en el mundo de los sueños.

dos, poseen un contenido de carácter médico. Como el mismo Arístides señala, las recetas recibidas en sueños son con frecuencia paradójicas y hasta de una sorprendente crueldad. Cuando se le obliga a renunciar a los baños calientes durante más de cinco años, y se le obliga a correr desnudo en pleno invierno, a bañarse en ríos helados o en un lodazal mientras sopla un viento glacial, o hasta a marcarse [13], no podemos sino advertir la semejanza que hay entre estas prescripciones divinas y las penitencias de los devotos de Isis o las mortificaciones de ciertos ascetas cristianos [14]. También podemos conjeturar que tienen el mismo origen psicológico. Para todos ellos, el precio de la salud, física o espiritual, es la continua expiación de una culpa inconsciente.

Es también característico el impulso a eludir algún imaginario mal inminente anticipándolo en una forma simbólica indolora. Así, tiene que simular un naufragio para evitar que se produzca en la realidad; en otra ocasión ha de cubrirse de polvo «en lugar —afirma— de ser enterrado, de forma que esto ocurriera de algún modo»; también tiene que sacrificar uno de sus dedos «para salvar todo el cuerpo», aunque luego se le conmuta aquel sacrificio por el de un anillo [15] (este último

[13] *Orat.*, 47.59, 65; 48.18-23, 74-80. En cuanto al carácter «paradójico» de algunas prescripciones, 36.124; 42.8 9.

[14] Los devotos de Isis tienen que bañarse en el Tíber rompiendo el hielo durante el invierno (Juv., 6.522). También eran ejercicios favoritos de los Padres del yermo los baños en agua helada y caminar descalzos en todo tiempo. El baño de lodo de Arístides, aunque tiene una evidente finalidad terapéutica, puede compararse con los baños de lodo penitenciales descritos por Plutarco (*De superst.*, 7, 168 D) y los de los ascetas egipcios, en Luciano, *De morte Peregrini*, 17.

[15] *Orat.*, 48.13-14; 50.11; 48.27. El enterramiento simulado recuerda la anticipación ritual de la muerte en la religión isiaca (Apul., *Met.*, 11.23.7) y del enterramiento en la teúrgia (Pro-

ejemplo enlaza, si no me engaño, con el sueño de un niño que se ve en un túnel oscuro donde hombres malvados amenazan con mutilarlo). Y cuando estos sacrificios personales no son suficientes para aplacar al Destino, se ve obligado a sacrificar a sus amigos. Sin ningún escrúpulo cuenta cómo dos de ellos, en dos ocasiones distintas, desempeñaron el papel de Alcestes en favor de su Admeto, y murieron como sustitutos inconscientes para salvar su valiosa vida [16].

Cuando el impaciente lector moderno tropieza con este cúmulo de insensateces, siente la tentación de despreciar a Arístides como un «loco insensato» [17] que sólo puede despertar el interés de un psiquiatra. Loco, ciertamente, estaba Arístides, y de una locura nada divertida, pero ello no nos impide que caractericemos como religiosa su experiencia. Por ello lo he traído a colación. Arístides se tiene por elegido de Dios como servidor y portavoz *(hypokrites)* del gran Sanador [18]. Cuando Asclepio le dirige en un sueño las místicas palabras σὺ εἶ εἷς («tú eres singularmente elegido»), siente que todos sus sufrimientos quedan compensa-

clo, *Theol. Plat.*, 193.38 Portus). Sobre el sacrificio del dedo, cf. Dodds, *Greeks*, cap. 4, n. 79, y Devereux, *Reality and Dream* (1951), 84.

[16] *Orat.*, 48.44; 51.19-25. Tales fantasías expresan un profundo sentimiento de culpabilidad («soy yo el que tenía que haber muerto»). Otro adicto del sueño «divino» tuvo una experiencia parecida; C. G. Jung nos cuenta que en cierta ocasión, hallándose gravemente enfermo, se sintió obsesionado por la idea, fundada en un sueño, de que el médico que le atendía iba a morir en su lugar *(Memories, Dreams, Reflections* [trad. inglesa; 1963], 273).

[17] La expresión es de Bonner («Harv. Theol. Rev.», 30 [1937], 129), pero al mismo tiempo advierte que Arístides poseía «un sentimiento religioso a la vez auténtico y muy fino».

[18] *Orat.*, 42.12.

dos y que su existencia vuelve a tener sentido; a partir de este momento es ya un hombre distinto, estará unido a Dios y superará así la humana condición. Al iniciar esta nueva vida, adopta otro nombre, Teodoro, porque todo en él es ahora un don de Dios [19]. En adelante ya no hará nada, importante o no, sin la aprobación previa del dios, «pues todo es pura insensatez en comparación con la obediencia a Dios» [20]. Ya nunca estará solo, preso en la terrible soledad del neurótico; ha encontrado un Auxiliador cuya presencia constituye un gozo inefable [21].

Asclepio empieza por ser un consejero médico, pero luego va extendiendo su ayuda a toda la vida de Arístides; le aconseja acerca de sus lecturas, le inspira brillantes ideas, le dicta el párrafo inicial de un discurso o el primer verso de un poema, y a veces le otorga vislumbres del futuro, sobre todo en forma de previsiones del tiempo a corto plazo (Arístides era especialmente sensible al tiempo) [22]. ¿Cómo hemos de interpretar esta curiosa simbiosis entre hombre y Dios? Quizá tengamos una indicación de la respuesta en el sueño en que Arístides se ve ante su propia estatua, y éste se cambia en la de Asclepio [23]. Arístides interpreta este sueño como símbolo de su unión con el

[19] *Orat.*, 50.51-53. Cf. también 42.7.

[20] *Orat.*, 50.102; 51.56.

[21] Cf. la conmovedora visión de Asclepio narrada en 48.32 (traducida en Dodds, *Greeks*, 113).

[22] *Orat.*, 47.38; 50.24-26, 31, 39, 45. Predicciones: 48.26, 48, 54. etc. Sobre Asclepio como patrono de la literatura, cf. Ludwig Edelstein, *Asclepius*, II (1945), 206-8; sobre su función mántica, cf. *ibid.*, 104s.

[23] *Orat.*, 47.17. El paralelo más próximo que conozco se halla en Damascio, *Vit. Isidori* (Phot., *Bibl.*, cod. 242, p. 345 A Bekker), en que Damascio sueña que es Attis y que recibe instrucciones culturales de Cibeles. Sobre la «divinización» en general, cf. pp. 104-10, *infra*.

divino patrono. Es posible que nosotros hayamos de ver en él una simbolización del proceso mediante el cual se reconstruye una personalidad rota que ha encontrado finalmente la paz a través de la autoidentificación con la imagen de un Padre ideal.

La relación de Arístides con Asclepio es caso singular, tanto por su intensidad como por su duración. Pero contaba con numerosos antecedentes. Celso nos asegura que Asclepio se había aparecido a gran número de individuos, «tanto griegos como bárbaros», y que los había curado y predicho su futuro. Esta afirmación es confirmada por las numerosas inscripciones dedicadas por los pacientes agradecidos [24]. Entre los contemporáneos de Arístides, Máximo de Tiro se había visto favorecido por una de estas visiones cuando estaba despierto; Marco Aurelio da gracias a los dioses por haber recibido su «ayuda en sueños», en que fue curado de vértigos y hemoptisis. Hasta el gran médico Galeno estaba convencido de haber salvado muchas vidas actuando conforme a los consejos obtenidos en sueños [25]. Otro contemporáneo fue Artemidoro, que dedicó toda su vida a recopilar sueños de todos los posibles orígenes, junto con la correspondiente interpretación. Las creencias de Arístides eran las creencias de su época, una época en que, como ha dicho Eitrem, «se estaba perdiendo la confianza en la realidad vista a la luz del día» [26].

La actitud cristiana ante los sueños no era diferente en principio, salvo en el sentido de que a la incubación

[24] Oríg., *C. Cels.*, 3.24. Las inscripciones se han recogido y estudiado en Edelstein, *Asclepius*. Cf. también la importancia de los sueños en el relato de Apuleyo sobre la iniciación de Lucio, así como el estudio de A. D. Nock, *Conversion*, cap. 9.

[25] Max. Tyr., 9.7; M. Ant., 1.17.9; Galeno, vol. XVI, p. 222 Kühn.

[26] S. Eitrem, *Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike* (1947), 52.

en un santuario de Asclepio para obtener la salud sustituyó la practicada junto a la tumba de un mártir o un santo, práctica que se ha conservado en Grecia hasta nuestros días [27]. Los sueños de contenido religioso, como podíamos suponer, eran frecuentes en la primitiva Iglesia, y se tomaban muy en serio. Cuando un obispo sueña en la inminencia del juicio final, los fieles dejan de cultivar sus campos y se entregan por completo a la oración. Según Orígenes, muchos se convertían al cristianismo a consecuencia de un sueño o de visiones diurnas [28]. En otros casos, un sueño significaba una crisis en la vida espiritual: Natalio el Confesor se salvó de caer en la herejía gracias a que estuvo soñando que los ángeles le azotaban durante toda la noche; Gregorio de Nisa se entregó a la vida contemplativa a causa de un sueño en que los Cuarenta Mártires le reprendían por su negligencia; un sueño convenció al médico Gennadio, amigo de san Agustín, de la inmortalidad del alma, y hasta un hombre tan práctico como Cipriano parece haber actuado constantemente conforme a lo que le indicaban sus sueños [29]. Entre todos los sueños que conocemos, creo que el más decisivo fue aquel en que Constantino vio el má-

[27] Cf. E. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkults* (1904), 252-270; L. Deubner, *De incubatione* (1900), 56ss; B. Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen* (1871), 77-82; J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion* (1910), 302. Los montanistas practicaban la incubación en Pepuza, el lugar predestinado para el descenso de la Nueva Jerusalén (Epifanio, *Haer.*, 49.1-2).

[28] Hipólito, *In Dan.*, 4.19; Oríg., *C. Celsum,* 1.46. En cuanto a actuar por obediencia a un sueño, los cristianos contaban con el ejemplo de san Pablo, Hch 16,9s.

[29] Eus., *Hist. Eccl.*, 5.28.8-12; Greg. Nis., *In XL martyres* (PG 46, 784 D-785 B); Agust., *Epist. ad Evodium,* 159.3; Cipr., *Epist.*, 11.3-4 (cf. Harnack, ZNTW 3 [1902], 177-91). Más ejemplos en Labriolle, *Crise*, 342.

gico monograma *chi rho,* al tiempo que oía las palabras *hoc signo victor eris,* la víspera de la batalla del Puente Milvio[30]. No puedo aquí entrar en la discusión que ha provocado este sueño, pero no tenemos por qué adoptar la versión racionalista de los historiadores del siglo XIX, que sólo veían en él una argucia de un político, que de este modo pretendía impresionar a la multitud[31]. Hay otras pruebas de que Constantino compartía las supersticiones de sus súbditos[32]. Lo que ocurría era que, a semejanza de Cipriano, era un hombre perfectamente capaz de combinar unas creencias supersticiosas con una visión clara de las exigencias administrativas. Su sueño, desde luego, poseía una indudable utilidad práctica, pero

[30] Este es el relato, casi contemporáneo, transmitido por Lactancio, *De mort. pers.*, 44. Muchos años más tarde, Constantino, ya anciano, recordaba una aparición que había contemplado, «junto con todo el ejército», una tarde, estando en la Galia; la relacionó con aquel sueño, y contó todo a Eusebio (Eus., *Vit. Const.*, 1.28). En este caso hemos de sospechar que se trata de una elaboración secundaria de un recuerdo, todo ello de buena fe. No cabe duda de que aquella tarde se vio algo desacostumbrado; en épocas de crisis era normal observar con angustiosa atención ciertos fenómenos meteorológicos, como los halos, parhelios, etc.; Livio los consigna muchas veces y les da la categoría de prodigios. Pero aquel portento difícilmente podría haber sido interpretado en sentido cristiano *en el momento en que sucedió;* de otro modo, no se explicaría que Lactancio no lo conociese y lo pase en silencio. El símbolo *chi rho* era un χαρακτήρ capaz de espantar a los demonios, Lact., *Div. inst.*, 4.27.1.

[31] Contra la idea racionalista, cf. N. H. Baynes, *Constantine the Great and the Christian Church:* «Proc. Brit. Acad.», 15 (1929-31); A. Alföldi, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome* (trad. inglesa; 1948), cap. 2; A. H. M. Jones, en Momigliano, *Conflict,* 33s.

[32] La orden de edificar Constantinopla fue recibida en un sueño *(Cod. Theod.*, 13.5.7; Sozom., *Hist. Eccl.*, 2.3.3).

ello no prueba que fuera una superchería. Los sueños tienen una intencionalidad, como nosotros sabemos perfectamente.

Pero, desde un punto de vista psicológico, los sueños cristianos más interesantes de la época que estudiamos son los atribuidos a santa Perpetua, una mujer casada, de veintidós años de edad, que fue martirizada en Cartago en el año 202-3. Digo «atribuidos» porque los martirologios pertenecen a un género literario muy sospechoso, y la *Passio Perpetuae*[33] ha de ser cuidadosamente analizada antes de aceptar los datos que nos suministra. Está compuesta a base de dos documentos escritos en primera persona. Uno de ellos pretende ser el diario escrito por Perpetua mientras esperaba en la prisión ser ejecutada; incluye una detallada descripción de cuatro sueños con sus circunstancias concomitantes. El otro consiste en una visión narrada por Sátiro, que fue martirizado en la misma ocasión. Un redactor anónimo añadió a estos dos documentos una lista de los mártires, algunos datos más relativos a Perpetua y un largo relato del martirio en sí. Todo este conjunto ha llegado hasta nosotros en una versión latina y en otra griega. Los historiadores de la Iglesia que han estudiado la *Passio* han aceptado sin discusión la veracidad del redactor y la autenticidad de los documentos que recogió. Pero un crítico tan experto como Eduard Schwartz piensa que ambos

[33] Ultima edición de C. van Beek (1936), con introducción y comentario. La moderna investigación se inicia al publicarse por vez primera el texto griego (Harris y Gifford, en 1890). Entre las aportaciones más destacadas se encuentran las de J. A. Robinson, *Texts and Studies*, I, ii (1891); L. Duchesne, *C. R. Acad. Inscr.*, iv, 19 (1891-92), 39ss; Harnack, *Gesch. d. altchr. Lit.*, II, ii (1904), 321-24; Pío Franchi de' Cavalieri, «Röm. Quartalschrift», 5 (1896), Suppl.-Band; Labriolle, *Crise*, 338ss, y E. Rupprecht, «Rh. Mus.», 90 (1941), 177-92.

documentos fueron inventados por el redactor[34]. En mi opinión, los distintos elementos de la pieza poseen un valor muy desigual. No me inspira confianza la truculenta y edificante narración del redactor, sobre todo por el hecho de que está en contradicción con el escueto y sobrio relato de los hechos que ofrecen los *Acta Perpetuae*, de fecha posterior[35]. El redactor nos informa de que compuso su obra por autoridad del Espíritu Santo, y se diría que el mismo Espíritu le comunicó muchos detalles, episodios y conversaciones que difícilmente hubieran podido llegar a conocimiento de los espectadores. Más aún, hay incidentes que, al igual que ocurre en los relatos de los Evangelios, parecen haber sido introducidos para dar cumplimiento a alguna profecía[36]. Sin embargo, la

[34] E. Schwartz, *De Pionio et Polycarpo* (Progr. Göttingen; 1905), 23. El mismo punto de vista adoptó Stählin, *Geschichte d. griech. Lit.*, II, ii (1913), 1079. Los relatos en primera persona respondían a una ficción literaria bien conocida y utilizada, no sólo en las novelas griegas, sino también en los apócrifos cristianos (cf. R. Söder, *Die apokryphen Apostel-geschichten u. d. romanhafte Literatur der Antike* [1932], 211s).

[35] Hay que admitir que, en conjunto, los *Acta* merecen aún menos confianza que la *Passio*, ya que los primeros dan una fecha para el martirio equivocada en más de medio siglo. Pero su autor, que evidentemente tenía a la vista la *Passio*, no carecería de buenas razones para rechazar el pintoresco relato de ésta sobre los acontecimientos ocurridos en la arena y sustituirlos por una enumeración, nada emocionante (cosa incompatible con la *Passio)*, sobre qué mártires fueron arrojados a cada clase de fieras.

[36] En el sueño de Perpetua, Sátiro la precede por la escala, por lo que éste habrá de morir antes que ella. En su sueño sobre el combate en el circo, el adversario lleva una espada, lo que significa que, una vez que haya sido maltratada por una «vaca brava», la rematarán con una espada; sin embargo, según los *Acta*, fue devorada por un león. Uno de los propó-

historicidad de este relato no nos afecta directamente. También dudo mucho de la visión de Sátiro [37]. Pero hay buenas y numerosas razones para creer que el diario de la prisión de Perpetua es sustancialmente un documento genuino.

En primer lugar, el sencillo estilo de Perpetua contrasta vivamente con la habilidad retórica del redactor, lo que ha inducido a algunos investigadores a identificarlo con Tertuliano [38]. Por mi parte, acepto que está

sitos de la *Passio*, quizá el más importante, era demostrar que el Espíritu Santo sigue actuando en la Iglesia.

[37] Esta visión carece en absoluto de contexto; no se nos explica cómo o en qué circunstancias la experimentó Sátiro. Por otra parte, está llena de imágenes cristianas convencionales: ángeles que llevan en sus manos al alma; otros ángeles aún más importantes, los de la Presencia; muros de luz; voces que gritan «¡Santo, santo, santo!»; ancianos colocados en filas a ambos lados del trono. Es lo que podía esperarse de un apocalipsis literario de mediocre originalidad. Es posible incluso que esta visión se haya forjado con intención de compensar de algún modo la poca ortodoxia de las que tuvo Perpetua (advertimos que, en el cielo de Sátiro, los espíritus no comen queso, sino que se alimentan del aroma de la santidad). Pero salta a la vista otro motivo, concretamente, en la curiosa escena en que aparecen el obispo Optato y el anciano Aspasio (c. 13), que son tratados por el autor con mucha dureza: hasta que no lleguen a un acuerdo en sus disensiones, y mientras Optato no gobierne mejor su rebaño, quedarán excluidos del cielo. Aquí la revelación se conjuga con la polémica; la visión del otro mundo se convierte en un recurso literario para satirizar contra unos personajes impopulares, como se advierte también en el *Pastor* de Hermas. Si el autor de la *Passio*, imitando al de los *Acta*, hubiera decidido prescindir de la visión de Sátiro, creo que no habríamos perdido gran cosa de valor psicológico o religioso.

[38] Labriolle enumera las semejanzas estilísticas que se advierten entre el redactor y Tertuliano. Sin embargo, de acuerdo con Rupprecht, creo que esta identificación ha de ponerse en duda a causa de la inexactitud que presenta la única mención

suficientemente claro el hecho de que la lengua materna del redactor era el latín, pero que hay buenas razones para pensar que el diario fue escrito originalmente en griego[39].

En segundo lugar, en el diario brilla por su ausencia el elemento maravilloso; los sueños que relata tienen todos los visos de ser verdaderos sueños. A diferencia de la visión de Sátiro, se narran en un contexto cotidiano, como parte de la experiencia vivida en la prisión. Los tres primeros son «sueños solicita-

de la *Passio* que hallamos en Tertuliano, su referencia al sueño de Perpetua en el *De anima*, 55.4, que parece referirse más bien a la visión de Sátiro (11.9; 13.8); en efecto, aunque hubiera escrito *martyras* en vez de *commartyras*, su lenguaje no queda justificado por la mención de *candidati* por Perpetua en *Passio*, 4.8. Los autores antiguos citaban mal frecuentemente los escritos de otros, pero no es verosímil que también citaran erróneamente los propios. Ha de tenerse también en cuenta que san Agustín no sabía quién era el autor de la *Passio* (*De nat. animae*, 1, 10 [12]).

[39] Después de llegar a esta conclusión, encuentro que ya había sido formulada por Harnack (*loc. cit.*) y W. Kroll, «Glotta», 13 (1924), 283. Hay razones serias para pensar que el redactor escribió originalmente en latín, especialmente los juegos de palabras con *salvus* en c. 12, que no aparecen en griego. La afirmación de Sátiro en el sentido de que Perpetua hablaba *griego* en el cielo (13.4) también sugiere en este punto que el original era latino. Por otra parte, en el diario de Perpetua hay muchos pasajes en que el latín resulta menos correcto que el griego, y parece como si ello fuera debido a una lectura incorrecta (o a una corrupción) de un manuscrito griego; así, en 4.7, *quasi* por ὡς εἷς (leído por error ὡς εἰ); en 6.1, *cum pranderemus* por ἐν ᾗ ὤριστο (lectura errónea por algún tiempo de ἀριστάω); y especialmente en 8.2, el absolutamente inadecuado *trahebat* por ἔρρεεν (leído erróneamente εἵρυεν). No es sorprendente que Perpetua escribiera su diario en griego, ya que «Sátiro» sabe que puede hablar este idioma, y su hermano lleva un nombre griego. La familia era indudablemente bilingüe, como muchas otras del África romana.

dos», inducidos mediante la oración[40]. En el primero y el último se describe el martirio inminente, en el primero bajo la imagen de escapar de una serpiente por una peligrosa escala, hasta llegar a un lugar en que espera un pastor celeste; en el segundo, el martirio se presenta bajo la imagen de un combate con el Diablo en figura de un repugnante egipcio, al que la santa derrota finalmente. Los sueños segundo y tercero tienen que ver con su hermano menor, muerto cuando aún era muy niño, Deinócrates, que, con sorpresa de la santa, había aparecido insistentemente en sus recuerdos durante el día anterior a su manifestación en el sueño. La figura del hermano representa sin duda un elemento del subconsciente al que es necesario prestar atención. Este es el tipo de detalles que un impostor difícilmente inventaría por su cuenta. Por otra parte, los sueños en sí se presentan con su típica inconsistencia. En el primer sueño, el pastor ordeña a sus ovejas y saca directamente *queso* o, más bien, requesón, que ofrece a la santa; se trata de la abreviación cronológica frecuente en los sueños. En el cuarto sueño, Perpetua se encuentra repentinamente convertida en un varón; tampoco es éste el tipo de

[40] Se suponía que las personas que esperaban a ser martirizadas estaban en una relación especial con lo sobrenatural (cf. Hch 7,55ss); no es de extrañar que quienes se encontraran en aquella circunstancia confiaran en recibir sueños del mismo origen. E. le Blant, *Les Persécutions et les martyres aux premiers siècles de notre ère* (1893), 88ss, ha recogido ejemplos de sueños y visiones que se dice haber tenido los mártires en prisión. He tomado casi todo el material de este párrafo y del siguiente de Marie-Louise von Franz, *Die Passio Perpetuae*, publicada como apéndice en C. G. Jung, *Aion* (1951; sólo en la edición alemana). No puedo aceptar, sin embargo, la interpretación jungiana que la autora da de cada uno de los sueños en particular.

detalles que se le suelen ocurrir a un hagiógrafo [41].

Por otra parte, estos sueños carecen casi totalmente de ese colorido específicamente cristiano que cabría esperar en una piadosa ficción (y que hallamos efectivamente en la visión de Sátiro). Comer queso en el cielo es una idea poco ortodoxa, y dudo mucho que tenga nada que ver con la oscura secta herética de los «pan-y-queseros» *(artotyrites)*; éstos son mencionados por vez primera casi dos siglos más tarde, y en otra región del mundo muy lejana [42]; por otra parte, en el sueño no aparece el elemento esencial del pan. La escala tiene paralelos en los sueños de Arístides [43], así como en el mitraísmo, mientras que el sueño de los dolores de Deinócrates no se basa en la imagen cristiana del purgatorio, sino más bien en las antiguas

[41] En el gnóstico *Evangelio de Tomás* leemos que las mujeres podrán entrar en el reino de los cielos únicamente a condición de que se conviertan en varones (112; cf. Clem., *Exc. ex Theod.*, 21.3; Hip., *Haer.*, 5.8.44). Pero no hemos de atribuir a Perpetua esta opinión herética; en los sueños no es raro el cambio de sexo, y es necesario que Perpetua se convierta en varón para poder luchar con un gladiador.

[42] Cf. Labriolle, *Crise*, 343s. Como me ha indicado Devereux, el «requesón» ofrecido por un personaje masculino en lo alto de una escala podría tener un significado sexual latente. Cf. el uso consciente de este simbolismo en Job 10,10, con la nota de Jastrow.

[43] Cf. especialmente *Orat.*, 49.48, con un sueño en que aparecen unas escalas «que se extienden por debajo y por encima de la tierra y que indican el poder del dios en todos los ámbitos»; Arístides habla de una τελετή. En 51.65 hay otro sueño terrorífico relacionado con unas escalas, y en 48.30 sueña Filadelfo con «una escala sagrada y una presencia divina» (pero en 47.48 la escala significa evidentemente un progreso mundano). Menos importancia parece tener la escala de Jacob, mientras que las pinturas bizantinas con escalas por las que suben las almas son de época posterior (se inspiran en la *Escala* de san Juan Clímaco).

ideas paganas acerca de la sed de los muertos y del destino de los que parecen prematuramente[44]. En el último sueño, el juez supremo no tiene los rasgos de Cristo, sino los de un árbitro o entrenador de gladiadores, mientras que el premio ofrecido al vencedor no es la corona de los mártires, sino las manzanas doradas de las Hespérides. Este conjunto de imágenes paganas resulta perfectamente lógico en los sueños de un converso reciente, pero sería sorprendente encontrarlo en un apocalipsis propagandístico.

De todo ello podemos concluir que en el diario de la prisión tenemos un relato auténtico y de primera mano escrito por un animoso mártir en sus últimos días. Es un conmovedor testimonio lleno de humanidad y coraje, absolutamente libre de la importancia patológica que se dan un Ignacio o un Arístides. Perpetua ha sido significativamente[45] comparada con otra mártir cristiana, Sophie Scholl, que aproximadamente a la misma edad recibió la muerte de manos de los nazis. También Sophie Scholl tuvo un sueño la última noche de su vida en la prisión: se vio escalando una empinada montaña, llevando en sus brazos un niño para ser bautizado; de pronto se hundió en una grieta, pero el niño se salvó. La montaña y sus hendiduras corresponden a la peligrosa escala de Perpetua; el niño sin bautizar nos recuerda a Deinócrates, que murió a la edad de siete años sin haber recibido el bautismo[46]. En ambos sueños se salva el niño, y ello sig-

[44] Cf. F. J. Dölger, *Antike Parallelen zum leidenden Deinokrates:* «Anti. u. Christ.», 2 (1930).

[45] Por Frl. von Franz, en C. G. Jung, *Aion.*

[46] San Agustín afirma, por razones teológicas, que Deinócrates debía de estar bautizado, pues de otro modo no hubiera podido salvarse *(De nat. animae,* 1, 10 [12]). Sin embargo, la piscina de los sueños debe de significar seguramente la fuente bautismal; por otra parte, el padre del niño era pagano, y la misma Perpetua había sido bautizada recientemente.

nifica un consuelo para los sentimientos maternales de las soñadoras. Pero mientras Perpetua sueña también con un Buen Pastor y una victoria simbólica en la arena, Sophie Scholl se conforma al verse caer en el abismo; la fe en un futuro milagroso resulta más difícil en el siglo XX de lo que era en el siglo III.

Nos fijaremos a continuación en otro tipo de personalidad «demoníaca»: el hombre o la mujer a través de los que habla durante el día un ser sobrenatural. En nuestra sociedad, tales individuos suelen actuar, aunque no siempre, como «médiums espiritistas». Los polinesios los llaman «cofres divinos». En la Antigüedad eran conocidos por una diversidad de nombres. Quien creía en sus oráculos los llamaba *prophetai,* «portavoces de lo sobrenatural»[47], o *entheoi,* «llenos de dios»; en otro caso, eran «posesos del demonio» *(daimonontes),* con lo que quedaban incluidos en la misma clase que los epilépticos y paranoicos. También se podía recurrir al término psicológico neutro *ekstatikoi,* que podía aplicarse a cualquier individuo en que se hallaba perturbado temporal o permanentemente el estado normal de la conciencia. El término vulgar era *engastrimuthoi,* «ventrílocuos». El Nuevo Testamento y los Padres antiguos usan *prophetai* y a veces *pneumatikoi,* «llenos del Espíritu», aunque el segundo término tenía una gama más amplia de aplicaciones[48].

[47] Este es el significado original del término, y siempre sería el más habitual; su historia ha sido analizada por E. Fascher, Προφήτης (1927). El conocimiento del futuro era atributo frecuente del *prophetes,* aunque no siempre. Προφητεύειν en el sentido de «predecir» y προφητεία en el de «predicción» son casi exclusivos de los autores judíos y paganos (Fascher, 148).

[48] Sobre el significado de ἐκστατικός, cf. pp. 100ss, *infra;* sobre ἐγγαστρίμυθοι, Dodds, *Greeks,* 71s y notas. Yámblico, *De myst.,* 3.7, rechaza el término ἔκστασις por entender que a lo sumo describe un efecto secundario; lo esencial es la pose-

Con todos estos términos se podía describir el mismo tipo psicológico: el individuo que padece ataques de disociación. Los antiguos observaron, igual que nosotros, dos grados diversos de disociación: uno en que la conciencia normal del individuo se mantiene simultáneamente con la personalidad intrusiva, y otro en que se produce un trance más profundo, en que se suprime por completo la actividad del yo, de forma que el individuo afectado no conserva recuerdo alguno de lo que ha hecho o ha dicho [49]. En el primer caso, el sujeto se limita simplemente a transmitir lo que dice la voz extraña; en el segundo, la voz intrusiva habla en primera persona por los labios del sujeto, como se suponía que hablaba «Apolo» en Delfos o en Claros. En la Antigüedad, la voz intrusa normalmente pretendía pertenecer a un dios o a un demonio; sólo en casos excepcionales afirmaba ser la voz de un ser humano difunto [50], como ocurre modernamente en

sión (κατέχεσθαι). De 3.19 *init.* se desprende también que hubiera rechazado el término moderno «médium». G. Verbeke, *L'Évolution de la doctrine du Pneuma du Stoïcisme à S. Augustin* (1945) ha estudiado los diversos significados que tienen πνεῦμα y πνευματικός en los autores filosóficos, médicos, judíos y cristianos; cf. también el esclarecedor análisis de Edwyn Bevan, *Symbolisme and Belief* (1938), conferencias VII y VIII.

[49] Yámb., *De myst.*, 3.5; Casiano, *Collationes*, 7.12; Psellus, *Scripta minora*, I, 248.1ss (basado en Proclo). Cf. Doods, *Greeks*, 297, 309, n. 116.

[50] Normalmente el alma ligada a la tierra de un βιαιοθάνατος (Tert., *De anima*, 5.7; Eunap., *Vit. soph.*, 473 Boissonade). Justino, *Apol.*, i, 18, habla de individuos poseídos por las almas de los muertos, pero añade que normalmente suele decirse que son locos o poseídos del demonio. Porfirio, *apud* Yámbl., *De myst.*, 2.3, se pregunta, en relación con las apariciones, cómo podemos distinguir la presencia de un dios, un ángel, un arcángel, un demonio, un arconte (espíritu planetario) o un alma humana.

el espiritismo. Se buscaba más el contacto con lo sobrenatural que con los parientes o amigos difuntos.

Los motivos de este deseo no tenían que ser necesariamente de orden religioso; a veces eran de carácter puramente práctico. En aquellos tiempos, al igual que en éstos, se atribuían a estas personalidades secundarias ciertos poderes ocultos: podían sanar a los enfermos, hablar las lenguas de los ángeles[51], leer los pensamientos de los consultantes o las palabras escritas en una carta sellada; se mostraban enterados de acontecimientos lejanos y, sobre todo, podían predecir el futuro[52]. Había decaído desde hacía mucho tiempo

[51] Alejandro de Abonutico profiere «vocablos ininteligibles que sonaban como hebreo o fenicio» (Luciano, *Alex.*, 13), y las fórmulas desprovistas de sentido que aparecen en ios papiros mágicos se suponía que eran transcripciones de glosolalias. Por otro lado, parece que ésta fue una especialidad cristiana desde los tiempos de san Pablo (en cuyo sentir los corintios la sobrevaloraban; 1 Cor 14) hasta los de Ireneo, a finales del siglo II, quien nos informa de que «muchos hermanos tienen en la Iglesia dones proféticos, y por la fuerza del Espíritu hablan en una diversidad de lenguas» *(Haer.*, 5.6.1). Sólo Dios entiende las «lenguas» de los corintios (1 Cor 14,2); no se trata, en consecuencia, de lenguas humanas; se diría que vienen a ser como el lenguaje marciano inventado por Helène Smith y descrito por T. Flournoy, *Des Indes à la planète Mars* (1900). Por otra parte, el autor de Hch 2 interpretó este fenómeno como una «xenoglosia», hablar en lenguas humanas desconocidas para los mismos que hablan. También en este caso hay numerosos paralelos supuestos, desde Heródoto (8.135) hasta las sorprendentes capacidades atribuidas a algunos médiums modernos. Sobre todo este tema, cf. la excelente obra de E. Lombard, *De la glossolalie chez les premiers chrétiens* (1910).

[52] Leer el pensamiento: 1 Cor 14,24; Tác., *Ann.*, 2.54 (Claros); Plut., *De garr.*, 20 (Delfos); Agust., *C. Acad.*, 1.6s. Leer cartas selladas: Luciano, *Alex.*, 21; Macrob., *Sat.*, 1.23.14s; PGM iii, 371; v, 301. Noticia de acontecimientos lejanos: Dión

el prestigio de los oráculos oficiales [53], y a pesar de que el patronazgo imperial había producido una cierta animación en el siglo II, nunca llegaron a recuperar, quizá con la excepción de Claros, su antigua popularidad. El motivo no es que hubieran disminuido la curiosidad o la credulidad humanas, sino el incremento de la competencia. Un rival importante era la astrología, y había también muchas revelaciones escritas del futuro, como los *Oráculos sibilinos* y los numerosos apocalipsis gnósticos y cristianos. Se dice que san Agustín hizo recoger y quemar más de dos mil ejemplares de libros proféticos, anónimos o pseudónimos [54]. Por otra parte, los antiguos centros religiosos habían perdido el monopolio de los *prophetai*. Alejandro de Abonutico [55] es un buen ejemplo de lo fácil que resul-

Cas., 67.18 (Filostr., *Vit. Apoll.*, 8.26ss); Eunap., *Vit soph.*, 470 Boiss.; Agust., *De Gen. ad litt.*, 12.27. Predicción del futuro: Hch 11,27s; 21,10s; Filostr., *Vit. Apoll.*, 4.18; Orig., *C. Celsum*, 1.46; etc. Cf. mi artículo en *Greek Poetry and Life, essays presented to Gilbert Murray* (1936), 364ss (reimpreso en «J. of Parapsychology», 10 [1946], 290ss).

[53] Cic., *De Div.*, 1.38; 2.117; Estrab., 9.3.8; Plut., *Def. orac.*, 5. A finales del siglo II, Clemente de Alejandría afirma que los oráculos *oficiales* están muertos, pero que aún gozan de mucha popularidad entre las masas los «médiums» privados (εγγαστρίμυθοι); cf. *Protrep.*, 2.11.1s. Un oráculo citado por Porfirio, *Phil. ex orac.*, p. 172 Wolf (= Eus., *Praep. Evang.*, 5.15) afirma que los únicos santuarios de oráculos supervivientes son los de Apolo en Didima, Delfos y Claros. ¿Se tratará en este caso de una advertencia a los competidores ilegítimos? Sobre la astrología como heredera de Delfos, cf. Juvenal, 6. 553ss.

[54] Suet., *Div. August.*, 31.

[55] Cf. O. Weinreich, «N. Jahrbuch», 47 (1921), 129ss; A. D. Nock, CQ 22 (1928), 160ss, y *Conversion*, 93ss; S. Eitrem, *Orakel und Mysterien*, cap. 8; M. Caster, *Etudes sur Alexandre* (1938), en que se incluye el texto de la traducción del *Alexandros* de Luciano, con comentario.

taba organizar un nuevo oráculo sin ninguna base y en torno a un nuevo dios, montando así un magnífico negocio con la sola ayuda de algunas buenas relaciones (su hija se casó con el gobernador de Asia); la única oposición seria era la que ofrecían los epicúreos y los cristianos. A partir del siglo III abundan las pruebas del creciente aumento de médiums privados, a los que Minucio Félix llamaba «profetas sin templo»[56]. Los papiros mágicos ofrecen recetas para poner a tales individuos en el necesario estado de trance[57]. Muchos de los «oráculos» que cita Porfirio proceden, al parecer, de fuentes de este tipo; todos estos médiums privados eran objeto de explotación por parte de los teúrgos, cuya escritura era el mazacote conocido con el nombre de *Oráculos caldeos*.

No cabe duda de que la creciente demanda de oráculos refleja nada más que la inseguridad de los tiempos. De ello es buen ejemplo un papiro en que aparece una lista de 21 preguntas dirigidas a un oráculo, a finales del siglo III, entre las que aparecen las siguientes: «¿Me convertiré en mendigo?» «¿Seré vendido?» «¿Me veré obligado a huir?» «¿Recibiré mi salario?» «¿Soy víctima de un hechizo?»[58]. Pero éstas no representan el único tipo de preguntas que interesaban a los hombres en el período que estudiamos. En alguna ocasión, durante el siglo II o el III, un cierto Teó-

[56] *Oct.*, 27, *vates absque templo;* corresponde a los ἐγγαστρίμυθοι de Clemente (cf. p. 83, n. 53, *supra).*

[57] PGM i, 850-929; vii, 540ss; viii, 1ss. Apuleyo, *Apol.*, 42; Just., *Apol.*, i, 18; Oríg., *De princ.*, 3.3.3, se refieren al empleo de niños como «médiums» para este fin.

[58] *P. Oxy.*, 1477; cf. Rostovtzeff, *Soc. and Econ. Hist. of the Roman Empire*, 427. En *P. Oxy.*, 925, un cristiano dirige esta misma pregunta a Cristo. Otros ejemplos, paganos y cristianos, tomados de papiros en B. R. Rees, *Popular Religion in Graeco-Roman Egypt*, II: «J. Eg. Arch.», 36 (1950), 87.

filo propuso al oráculo de Claros [59] una pregunta menos personal: «¿Eres tú Dios o es Dios alguno otro?». A nosotros puede parecernos una simpleza: «Question de Dieu, cela manque d'actualité», como escribió un editor francés al rechazar una obra. Pero la cuestión era plenamente actual y de suma importancia para los hombres de aquellos tiempos. ¿Y a quién recurrir en busca de una respuesta sino a un *prophetes* inspirado? En Claros se pronunció puntualmente esa respuesta: el Dios supremo es Aion, «Eternidad»; Apolo era únicamente uno de sus «ángeles» o mensajeros. Rasgo típico de aquel período fueron los oráculos «doctrinales» de esta clase [60]. Aparte de todo esto, los *prophetai* ejercieron una decisiva influencia religiosa sobre todo en dos ámbitos, el cristianismo (incluyendo el gnosticismo cristiano) y la teúrgia.

En otros lugares he tratado el tema de la teúrgia, y como su pleno desarrollo cae fuera del período que ahora nos ocupa, no lo trataré aquí de nuevo. En la primitiva Iglesia se aceptaba generalmente que los *prophetai* hablaban inspirados por el Espíritu Santo, pues la Escritura ofrecía una base firme para esta creencia. El *pneuma* había descendido sobre los Apóstoles, y así seguiría ocurriendo hasta el último día; se afirmaba que el mismo Cristo había predicho su venida [61]. Al igual que en la profecía pagana, el *pneuma*

[59] *Theosophia Tubingensis*, n. 13 Buresch (recogido también en la edición de Porf.. *Phil. ex orac.*, 231ss, de Wolff, y en H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, 18s. No puedo estar de acuerdo con Lewy en que sea necesariamente errónea la atribución a Claros ni con su traducción del oráculo; cf. «Harv. Theol. Rev.», 54 (1961), 266.

[60] Cf. A. D. Nock. REA 30 (1928), 280ss; Eitrem, *Orakel und Mysterien*, cap. 6. Cf. los oráculos de Porfirio sobre Cristo (pp. 143s, *infra)*.

[61] Hch 2; Ef 4,2ss; Jn 16,12s; Eus., *Hist. Eccl.*, 5.17.4. Cf W. Schepelern, *Der Montanismus und die phrygischen*

podía hablar en primera persona a través de su instrumento humano; tenemos un ejemplo en Hch 13.2. Naturalmente, se exigía alguna vigilancia para asegurar que la inspiración correspondía efectivamente al *pneuma* y no a un demonio. San Pablo enseñó que el discernimiento de los espíritus constituía un don especial. En la práctica, parece que aquella vigilancia fue ante todo de carácter moral; si el profeta itinerante vive de manera humilde y no pide nada para sí, probablemente todo está en orden. Pero la *Didajé* previene contra los falsos profetas cuya inspiración les sirve para pedir dinero o buenas comidas, mientras que Hermas se pronuncia contra los que tratan de ganarse el favor del pueblo echando la buenaventura [62]. Celso conoce ciertos falsos *prophetai* que, «en la región de Fenicia y Palestina profetizan a la menor excusa por motivos triviales tanto dentro como fuera

Kulte (trad. alemana; 1929), 152ss; F. Pfister, en RAC, *s. v.* «Ekstase», 981s.

[62] 1 Cor 12,10; *Didache*, 11; Hermas, *Pastor*, Mand. 11. Desde el punto de vista cristiano, la «profecía» no tiene por qué ser profesional (cf., por ejemplo, Arístides, *Apol.*, 11.1); el lugar propio de su ejercicio eran las asambleas religiosas. En cuanto a la condenación de los falsos profetas sobre bases doctrinales, cf. 1 Tim 4,1ss, donde el autor, polemizando contra el gnosticismo, previene a sus lectores contra «los malos espíritus que prohíben el matrimonio». Parece que los doctores gnósticos tenían un firme apoyo en los *prophetai;* así, Basílides apelaba a la autoridad de los profetas Barcabbas y Barcoph, y de «otros a los que desiguaba con nombres bárbaros» (Eus., *Hist. Eccl.*, 4.7.7); su hijo Isidoro se hizo portavoz del profeta Parchor (¿quizá idéntico con Barcoph?), según san Clemente, *Strom.*, 6.6.53; Apeles basaba su *Phaneroseis* en las revelaciones de una profetisa llamada Filomena (Tert., *De praescr.*, 6.6; 30.6; *De carne Christi*, 6.1; Eus., *Hist. Eccl.*, 5.13.2), aunque parece que en su ancianidad llegó a la conclusión de que se ha de desconfiar de todos los profetas (Eus., *ibid.*, 5.13.5s).

de los templos»; según Celso, pretendían ser Dios o Hijo de Dios o el Espíritu Santo, pero no cabe duda de que quien formulaba estas pretensiones era la voz que a través de ellos hablaba en primera persona. Celso había hablado con algunos de ellos, que se confesaron impostores[63]. Se ha pensado a veces que eran montanistas, pero, teniendo en cuenta las fechas que se atribuyen a Celso y a Montano, parece demasiado pronto para que los montanistas se encontraran ya en aquellos parajes[64].

Es lástima que ningún *prophetes*, cristiano o pagano, nos haya legado una relación de sus experiencias comparable a las *Doctrinas sagradas* de Arístides. No tenemos una obra novelesca como la *Vida de Apolonio* por Filostrato ni una alegoría artificiosa como el *Pastor* de Hermas en que se nos den noticias abundantes sobre aquellos *prophetai*. Los dos únicos posibles individuos de aquella clase de los que tenemos biografías contemporáneas son Alejandro y Peregrino[65], pero como ambas son decididamente hostiles, resulta difícil distinguir en ellas lo que es realmente historia y lo que no pasa de invención maliciosa. Si hemos de creer a Luciano, la historia de Alejandro

[63] Oríg., *C. Celsum*, 7.8-9.11.

[64] Cf. Labriolle, *Crise*, 95ss. Ni Celso ni Montano, sin embargo, pueden fecharse con seguridad. Aquellos personajes fueron tomados también por *prophetai* paganos, pero resulta difícil pensar que Celso se hubiera confundido hasta tal extremo; la fórmula θεὸς ἢ θεοῦ παῖς ἢ πνεῦμα θεῖον nos lleva con seguridad a un ambiente cristiano.

[65] Sobre el *Alexandros* de Luciano, cf. p. 83, n. 55, *supra*. Su *De morte Peregrini* ha sido publicado con comentario de J. Schwartz (1951). Peregrino ha sido estudiado por Zeller, *Vorträge*, II (1877), 154ss; Bernays, *Lucian und die Kyniker* (1879); D. R. Dudley, *History of Cynicism* (1937), 170ss; M. Caster, *Lucien et la pensée religieuse*, 237ss; K. von Fritz, PW, *s. v.*, y otros.

es simplemente un caso de fraude con un enorme éxito de público. Peregrino es un personaje mucho más complejo e interesante, y su vida y hazañas, tal como nos las cuenta Luciano, resultan extrañísimas.

Nacido de padres ricos en Pario del Helesponto, su juventud se ve perturbada por una serie de aventuras amorosas y las continuas disputas con su padre, al que se llegó a sospechar que había estrangulado, por lo que tuvo que abandonar su casa. Se convirtió al cristianismo en Palestina, donde se hizo *prophetes* y fue reconocido como uno de los dirigentes de la comunidad; allí se dedicó a exponer las Escrituras y a escribir varios libros. Encarcelado como cristiano, gana un gran prestigio por su firme negativa a abandonar su fe, pero un gobernador ilustrado lo pone finalmente en libertad. Luego regresa a su casa voluntariamente para hacer frente a la acusación de parricidio, y logra imponer silencio a sus acusadores mediante el gesto de donar a la ciudad todas sus posesiones para que sean dedicadas a obras de beneficencia [66]. Durante algún tiempo los cristianos le aseguran el sustento, pero al fin se pelea con ellos [67], y se ve en la necesidad de

[66] Como sugiere Von Fritz, Luciano ha confundido aquí probablemente el orden de los acontecimientos. Si Peregrino era aún cristiano por esta época, difícilmente hubiera regresado a su casa con atuendo de cínico, como afirma Luciano (*Peregr.*, 15), y habría donado sus posesiones a la Iglesia en vez de a la municipalidad pagana. Sobre la entrega de sus riquezas por los paganos, cf. Filostr., *Vit. Apoll.*, 1.13; Porf., *Vit. Plot.*, 7.

[67] *Peregr.*, 16. No se conoce la ocasión en que se produjo esta ruptura. Luciano sugiere que Peregrino rompió con los cristianos a causa de una prohibición relativa a los alimentos sólo como una conjetura, que, por otra parte, no parece verosímil. Un «confesor» tan acreditado difícilmente se hubiera avenido a comer carnes sacrificadas a los ídolos (como supone Labriolle, *Réaction*, 104), y mucho menos las de los sacrificios ofrecidos a Hécate en las encrucijadas (Schwartz), que estaban

reclamar, aunque inútilmente, sus posesiones. Visita después Egipto, donde practica la flagelación, mancha con lodo su rostro y adopta el estilo de vida de los cínicos en su forma más grosera[68]. Marcha luego a Italia, de donde es expulsado por insultos al emperador; una vez más, la indiferencia que muestra ante el riesgo personal le gana nuevos admiradores. Le encontramos luego instalado en Grecia, donde trata de promover una sublevación contra el poder romano, e insulta públicamente al filantrópico benefactor Herodes Atico. Pone fin a su novelesca vida mediante un suicidio no menos sensacional: prendiéndose fuego ante una asombrada multitud durante la Olimpíada de 165 d. C. A continuación se le empieza a tributar culto; el báculo que había llevado en otros tiempos es vendido por un talento[69]; se le erige una estatua que empieza a realizar milagros (como atestigua un escritor cristiano[70]) y atrae peregrinos en gran número.

oficialmente prohibidas por un tabú que afectaba a todo el mundo, y que, en consecuencia, quedan excluidas por las palabras mismas de Luciano. Tampoco apoya el texto de Luciano la conjetura de Nock, en el sentido de que habría sido hallado culpable de conducta inmoral (*Conversion*, 220).

[68] La ascesis cristiana y la cínica tenían muchos rasgos comunes; ambas se caracterizaban por la pobreza voluntaria, y Arístides pensaba que coincidían también en que combinaban los vicios opuestos de αὐθάδεια y ταπεινότης, junto con el desprecio hacia la religión tradicional (*Orat.*, 46 Dind., p. 402). Cf. Bernays, 30-39; Reitzenstein, *Hell Wund.*, 64-74. Hipólito, *Haer.*, 10.18, describe la vida que llevaba Taciano como κυνικώτερος βίος, y la historia del asceta cristiano Sarapión abunda en rasgos cínicos de la mayor crudeza (*Hist. Laus.*, 37, p. 109 Butler).

[69] Luciano, *Adv. indoct.*, 14.

[70] Atenágoras, *Legat.*, 26; cf. *Peregr.*, 41, evidentemente una *praedictio post eventum*. Pudo ser la aparición de este nuevo culto lo que movió a Luciano a escribir su iracundo panfleto, posiblemente como réplica a otro publicado por Teágenes.

¿Qué hemos de pensar de esta extraordinaria biografía, cuyos principales episodios son probablemente ciertos, aunque rechacemos las interpretaciones que de ellos nos ofrece Luciano? Este autor trata de explicarlo todo, desde el principio hasta el fin, por una morbosa ansia de notoriedad, y es probable que hayamos de aceptar, entre otras cosas, que Peregrino era un exhibicionista [71]. Hasta nos sentiríamos inclinados a pensar que era algo más que un individuo algo trastornado. Sin embargo, Aulo Gelio, que llegó a conocerlo durante su estancia en Grecia, encontró que se trataba de «una persona seria y de carácter firme», que «tenía muchas cosas valiosas y provechosas que decir» [72]; el mismo Luciano atestigua que fue tenido por «un segundo Sócrates» o «un segundo Epicteto» [73], y ello, notoriamente, sobre una base moral más que filosófica. Esto puede inducirnos a dedicarle una mirada más atenta que la de Luciano. Una clave para comprender su personalidad quizá sea la aterradora acusación de parricidio que pesó sobre Peregrino durante toda su vida. Huye de ella y retorna para hacerla frente, y parece seguro que la recuerda hasta en sus últimas palabras: «Espíritus de mi padre y de mi madre, recibidme bondadosamente» [74]. No tenemos por qué

discípulo de Peregrino (cf. Reitzenstein, *Hell. Wund.*, 50; Caster, *Lucien*, 242).

[71] Ansia de notoriedad: *Peregr.*, 1; 14; 20. Exhibicionismo: *Peregr.*, 17. El segundo es un rasgo tradicional de los cínicos (Diög. Laerc., 6.46, etc.); es posible que Luciano peque de excesiva malicia al atribuirlo a Peregrino; lo cierto es, sin embargo, que encaja en el carácter del personaje hasta el punto de resultar verosímil.

[72] Aulo Gelio, *Noctes Atticae*, 12.11.

[73] *Peregr.*, 12; 18. Ammiano, 29.1.39, le da el título de *philosophus clarus*.

[74] Luciano no sugiere ningún motivo convincente para el suicidio. Los seguidores de Peregrino creyeron que éste trata-

creer que la acusación fuera literalmente cierta, pero tampoco podemos descartar que ciertos recuerdos pesaran sobre él como una carga muy dura, y así nos lo sugieren no sólo sus últimas palabras, sino el sermón que Aulo Gelio le oyó pronunciar en Atenas, cuyo tema era: «Vuestros pecados secretos terminarán por delataros» [75]. Si ello es así, estaremos en condiciones de comprender mejor que Luciano los dos rasgos sobresalientes de su vida y actividad, su actitud hostil ante toda autoridad y su resolución de terminar su vida con el martirio. Por lo que ello valga, me atrevo a conjeturar que estos dos rasgos tienen su origen en las tensas relaciones con su padre en la infancia. Por una parte, rechazará el paternalismo del gobernador de Siria, de Antonino Pío, de Herodes Atico; como un verdadero igualitarista se burlará de todas las convenciones. Pero al mismo tiempo se castigará a sí mismo con la pobreza, la flagelación y, finalmente, con la muerte, en compensación por la violencia con que ha tratado la dominadora imagen paterna.

Si estoy en lo cierto, hemos de considerar a Peregri-

ba de emular a «los brahmanes» (25; 38); es posible que pensaran en una inscripción de Atenas, en que se hablaba de un hindú que se suicidó lanzándose sobre la pira ἑαυτὸν ἀπαθανατίσας (Nic. Dam., *apud* Estrabón, 15.1.73; Plut., *Alex.*, 69). Resulta tentadora la idea de comparar el suicidio de Peregrino con los recientes «suicidios por el fuego» perpetrados públicamente por los monjes budistas en Saigón. En estos casos, sin embargo, se trataba de protestar contra la discriminación religiosa; si Peregrino tuvo un motivo semejante, Luciano lo suprimió.

[75] Gelio, *Noctes Atticae*, 12.11. Cuando Peregrino citaba los versos de Sófocles

πρὸς ταῦτα κρύπτε μηδέν, ὡς ὁ πάνθ' ὁρῶν
καὶ πάντ' ἀκούων πάντ' ἀναπτύσσει χρόνος

(fr. 280 Nauk = 301 Pearson), ¿no estaría pensando en su propio caso?

no como un individuo más que como un tipo. En cualquier caso, no podemos decir que nos es bien conocido en su papel de *prophetes* cristiano; Luciano apenas sabía nada de las prácticas cristianas, que, por otra parte, le tenían sin cuidado. Si queremos hacernos alguna idea acerca de las formulaciones «proféticas» cristianas, será mejor que nos fijemos en las atribuidas a Montano, a pesar de que éste, lo mismo que Luciano, fue rechazado por la Iglesia, sin contar con que también en su caso dependemos de fuentes hostiles para obtener una información más precisa [76]. Se dice que Montano, frigio de nacimiento, había sido sacerdote de Apolo o de la Magna Mater antes de convertirse al cristianismo. No parece, sin embargo, que su actividad profética dependiera en grado apreciable de sus orígenes frigios [77]. Fue probablemente hacia el año 172 [78] cuando una voz, que ciertamente no era la suya, comenzó a hablar en primera persona por boca de Montano. La voz decía: «Yo soy el Señor Dios Todopoderoso, que en este momento moro dentro de un hombre», y a continuación: «No es un ángel lo que hay aquí, ni un portavoz humano, sino el Señor, Dios Padre». Y luego explicaba la voz cómo podía

[76] Las fuentes están recogidas en P. de Labriolle, *Les Sources de l'histoire du Montanisme* (1913), y analizadas en su *Crise;* sobre los oráculos de la Voz, cf. *Crise,* cap. 2.

[77] Esta es la conclusión negativa de Schepelern, *Der Montanismus und die phrygischen Kulte.* El montanismo surgió de la tradición apocalíptica judía y cristiana, no (como pretende Fascher, Προφήτης, 222) de la religión mistérica frigia. San Jerónimo, *Epist.,* 41.4, presenta a Montano como un antiguo sacerdote eunuco de Cibeles; un documento anónimo publicado por Ficker lo hace antiguo sacerdote de Apolo, pero sospechamos que en ambos casos se trata de meras conjeturas.

[78] Es la fecha de Eusebio; Epifanio da la del año 157, que algunos prefieren. Cf. Labriolle, *Crise,* 569ss, y la nota de Lawlor en su edición de la *Historia Eclesiástica,* II, 180s.

suceder tal cosa: «Mirad —decía—, el hombre es como una lira, y yo la toco con el plectro; mientras duerme el hombre, yo velo. Mirad, es el Señor, que quita a los hombres su corazón y les pone otro corazón en su lugar»[79]. Por supuesto, Montano no pretendía ser Dios, del mismo modo que ningún médium moderno afirma ser Confucio o Frederic Myers; aquella afirmación pertenecía a la voz extraña. Y la formulaba en términos tradicionales, pues tanto Atenágoras como la *Cohortatio ad Graecos* se sirven de la misma comparación musical[80]. Poco después comenzó a hablar la voz a través de dos médiums femeninos, Priscila y Maximila; la profecía es contagiosa. Sus oráculos fueron tomados por escrito, y los fieles aseguraban que venían a ser un Tercer Testamento.

De este Tercer Testamento sólo se han conservado unas migajas, que, al igual que todas las comunicaciones del más allá, resultan enormemente desalentadoras. Es posible que los críticos hostiles, como Epifanio, no eligieran precisamente los pasajes más valiosos para citarlos, pero podríamos pensar que Tertuliano, convertido al montanismo, nos dijera qué fue lo que le movió a convertirse, pero la realidad es que no hizo tal cosa. La principal revelación era que la Nueva Jerusalén iba a descender dentro de poco de los cielos y que se iban a iniciar los mil años del reinado de Cristo sobre la tierra. La profecía cristiana, por supuesto, llevaba mucho tiempo ligada a las esperanzas milenaristas; los profetas mantenían aquellas esperanzas que, a su vez, los mantenían a ellos. Pero mientras que los cristianos ortodoxos esperaban

[79] Epif., *Haer.*, 48.4 y 11 (Labriolle, *Crise*. 37ss, 45ss). Sobre καταγινόμενος ἐν ἀνθρώπῳ, cf. Porf., *apud* Firm. Mat., *Err. prof. rel.*, 13 (= *Phil. ex orac.*, 111 Wolff): *Serapis vocatus et intra corpus hominis conl⟨oc⟩atus talia respondit.*

[80] Atenágoras, *Legat.*, 7; [Justino], *Cohort. ad Graecos*, 8.

que la Nueva Jerusalén apareciera en Palestina, la voz de Montano afirmaba con tozudo patriotismo que el lugar elegido era Pepuza, una remota aldea de Frigia a la que habrían de acudir todos los buenos cristianos a esperarla. Por lo demás, como ha señalado el profesor Greenslade, «parecía que el Espíritu Santo no tenía nada de valor religioso o intelectual que comunicar a sus profetas» [81]. Salta a la vista que se contaba con amonestar a los obispos por su laxismo y con imponer unas cuantas penitencias adicionales a los elegidos; según Tertuliano [82], se interesaba incluso por cuestiones como la longitud del velo que debían llevar las solteras. Y como las mujeres suelen desempeñar mejor que los varones el papel de médium, es lógico que Montano les atribuyera mayor importancia que los ortodoxos; una profetisa llegó incluso a tener una visión en que Cristo se le manifestó en figura de mujer [83]. Pero se diría que la mayor innovación fue de orden práctico, pues parece que Montano fue el primero que pagó un jornal regular a sus misioneros [84].

Los obispos, disgustados por las críticas de Monta-

[81] S. L. Greenslade, *Schism in the Early Church* (1953), 109.

[82] Tert., *De virginibus velandis*, 17.6.

[83] Epif., *Haer.*, 49.1 (Labriolle, *Crise*, 86ss). También el gnóstico Marco comunicaba a sus discípulos el don de la profecía (Iren., *Haer.*, 1.13). Justino, *Dial.*, 88.1, advierte que entre los cristianos hay profetisas además de profetas, mientras que en la Iglesia frigia parece haber existido una tradición de profecía femenina; la fuente antimontanista de Eusebio menciona (*Hist. Eccl.*, 5.17.3s) una profetisa llamada Ammia de Filadelfia, que los montanistas tenían por precursora, y que debe de pertenecer a la primera mitad del siglo II (cf. W. M. Calder, «Bull. John Rylands Library», 7 [1922-23], 329s).

[84] Eus., *Hist. Eccl.*, 5.18.2. A juzgar por este pasaje, Montano, lo mismo que Cipriano, sabía combinar sus dones «pneumáticos» con sus talentos de organizador.

no, y nada dispuestos a admitir más Testamentos, respondieron excomulgándole y tratando de exorcizar los malos espíritus que poseían a sus seguidores. Pero el montanismo no se dejaría aniquilar fácilmente ni por la intervención de los obispos ni por el fracaso de la cita concertada en Pepuza. Desde Frigia se difundió por Oriente, y de allí pasó a Roma, al norte de Africa y hasta a la remota España. Y a pesar de que Maximila había afirmado: «Después de mí ya no habrá más profetas, sino que vendrá el fin del mundo» [85], la profecía continuó. Tertuliano habla de una mujer que «conversa con los ángeles y a veces incluso con el Señor», y que ha visto un alma humana en figura corporal (con lo que probó a plena satisfacción que las almas son corpóreas). Una generación después, Cipriano sabe de unos niños que han sido favorecidos con visiones y palabras de parte del Espíritu Santo, no sólo en sueños, sino estando también despiertos, en estado de *ekstasis* [86]. También se nos habla de una profetisa de Capadocia que, poco después del año 235, se arrogó la potestad de administrar los sacramentos, pretendió ser capaz de producir terremotos y se comprometió a llevar al pueblo de Dios a Jerusalén; a juzgar por el relato de Firmiliano, parece que la persecución renovada bajo Maximino se conjugó con las calamidades naturales y las crecientes dificultades económicas para encender de nuevo las esperanzas milenaristas [87]. Después del triunfo de Constantino, aque-

[85] Epif., *Haer.*, 48.2 (Labriolle, *Crise*, 68ss).

[86] Tert., *De anima*, 9; Cipriano, *Epist.*, 16.4. Recuérdese el niño que utilizaba Apuleyo (*Apol.*, 42) como médium. Es posible que en el temperamento o en la tradición cultural del norte de África hubiera algún rasgo favorable a los estados de disociación; cf. P. Courcelle, *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire* (1963), 127-36.

[87] Firmiliano, *apud* Cipriano, *Epist.*, 75.10. Cf. K. Aland, ZNTW 46 (1955), 110s. Labriolle sostiene que aquella mujer

llas esperanzas comenzaron a parecer anacrónicas, pero el montanismo continuó firme en sus antiguos reductos a lo largo de los siglos IV y V. Arcadio mandó quemar los libros montanistas y suprimió las reuniones de estos sectarios, pero hasta el reinado de Justiniano no se encerrarían los montanistas en sus iglesias, prendiéndose fuego y muriendo de este modo, pues preferían este fin a caer en manos de los demás cristianos [88].

Era inevitable a la larga la derrota del montanismo. Así se podía prever ya en el sabio consejo que el Espíritu Santo había dado a Ignacio: «Nada sin el obispo» [89]. En vano protestaría Tertuliano que la Iglesia no es el conjunto de los obispos; en vano se quejaría Ireneo de la repulsa de la profecía [90]. Desde el punto de vista de la jerarquía, la tercera persona de la Trinidad había desbordado su primitiva función [91].

no podía ser montanista, ya que su objetivo era Jerusalén, no Pepuza; pero es posible que en su época ya se hubiera cancelado la cita en Pepuza (Tertuliano nunca la menciona). Ya Eusebio (*Hist. Eccl.*, 6.7) advirtió que la persecución estimulaba las expectativas milenaristas. Es sorprendente que un siglo tan desastroso como el tercero no provocara movimientos quiliastas más violentos; quizá hayamos de suponer que la vigilancia eclesiástica era ya mucho más firme y estricta. Sobre movimientos de este tipo en fecha algo anterior, cf. Hipólito, *In Dan.*, 4.18s.

[88] *Cod. Theod.*, 16.5.48; Procopio, *Hist. arc.*, 11.14.21. Cf. Labriolle, *Crise*, 528-36.

[89] Ignac., *Philad.*, 7; cf. *Magn.*, 6, donde se afirma que «el obispo preside en lugar de Dios». Por supuesto, Ignacio era obispo.

[90] Tert., *De pudicitia*, 21; Iren., *Haer.*, 3.11.12. Sobre la decadencia de la profecía, cf. Fascher, Προφήτης, 220s; H. Lietzmann, *The Founding of the Church Universal* (trad. inglesa; 1950), 56-59.

[91] Orígenes intentó —por razones muy distintas, es cierto— reducir al Espíritu Santo a la categoría de un mero agente

El Espíritu tiene una presencia tan firme en el Nuevo Testamento que no era posible suprimirlo, pero dejó de desempeñar un cometido perceptible en las determinaciones de la Iglesia. La antigua tradición del *prophetes* que comunicaba lo que se le ordenaba decir fue sustituida por la idea, menos incómoda, de una constante asistencia divina garantizada, sin que ellos mismos lo advirtieran, a los principales dignatarios de la Iglesia. La profecía iba a quedar soterrada, para reaparecer en las manías quiliastas de finales de la Edad Media[92] y en otros muchos movimientos evangélicos subsiguientes. John Wesley reconocería en Montano un espíritu afín al suyo, y afirmó que había sido «uno de los hombres más santos del siglo II»[93]. Con este epitafio nos separamos de él.

subordinado *(Princ.,* 135), pero su opinión no fue aceptada por la Iglesia. Los apologetas apenas hablan de la Tercera Persona, a la que tienden a identificar con la Segunda (Lietzmann, *op. cit.,* 210). San Basilio escribiría más tarde que, en cuanto a la naturaleza del Espíritu Santo, lo menos «peligroso» es reconocer la propia ignorancia *(Contra Sab. et Ar.,* 6; PG 31, 613 A). Estoy dispuesto a admitir, con Edwyn Bevan *(Symbolism and Belief,* 191), contra Reitzenstein, Leisegang y otros, que inicialmente esta personificación de un estado psicológico fue «un intento de explicar una experiencia real». Al principio, Dios Espíritu Santo era el Dios que irrumpe, pero logró su condición independiente mucho después de que la reiteración de sus irrupciones hubiera dejado de resultar aceptable a la Iglesia.

[92] Cf. el fascinante libro de Norman Cohn *The Pursuit of the Millenium.* Ha de advertirse que una función de que antiguamente se encargaban los *prophetai* pasó luego a ser ejercida por los exorcistas, que son enumerados entre los clérigos de la Iglesia de Roma hacia mediados del siglo III (Eus., *Hist. Eccl.,* 6.43.11).

[93] John Wesley, *Sermons,* II, 328, citado por Labriolle, *Crise,* 129.

CAPITULO III

HOMBRE Y MUNDO DIVINO

He dado vueltas por el mundo de la variedad, y ahora me hallo centrado en lo eterno; éste es el seno de donde procedo, y a él se dirigen ahora todos mis deseos.

JACOB BAUTHUMLEY

Las experiencias que he analizado en el capítulo II eran de carácter marginal, y su valor religioso resultaba ambiguo; por eso les he dado el calificativo de «demoníacas». En nuestra cultura, las voces y las visiones suelen tratarse como síntomas de enfermedad, mientras que los sueños se enjuician no como un cauce de comunicaciones entre Dios y el hombre, sino entre los niveles consciente e inconsciente del psiquismo humano. Los fenómenos de este tipo desempeñan todavía un papel importante en la religiosidad de algunos individuos y de diversas sectas, pero casi todos nosotros nos inclinamos a despreciar estas manifestaciones como pertenecientes, en el mejor de los casos, a la patología de la religión. Me propongo analizar a continuación ciertas experiencias de naturaleza ciertamente oscura y mal definida, pero cuyo valor religioso se admite generalmente.

Todas las creencias y experiencias que vamos a revisar aquí son del tipo que llamamos «místico» en sentido amplio. El término «místico», sin embargo, es vago y peligroso. Con vistas al desarrollo de este capítulo adoptaré la definición estricta que da Lalande en su *Vocabulaire de la Philosophie*[1]: mística es

[1] (⁵1974) 644, citado por Festugière, *Révélation,* IV, 265. Esta definición tiene las ventajas de: *a)* no introducir el término «Dios» (que algunos místicos orientales rechazarían de-

«la creencia en la posibilidad de una unión íntima y directa del espíritu humano con el principio fundamental del ser, una unión que constituye simultáneamente un modo de existir y un modo de conocer distintos y superiores a la existencia y al conocimiento normales». Llamaré «místicos teóricos» a los que creen en la posibilidad de semejante unión y «místicos practicantes» a los que creen haber tenido tales experiencias. En el primer grupo están incluidos también los segundos, por supuesto; pero no a la inversa. Una vez definidos de este modo los términos, nuestra siguiente tarea consistirá en distinguir, hasta donde ello sea posible, las teorías y experiencias específicamente místicas de otras que sólo pueden calificarse de «místicas» en el sentido amplio, no preciso. Hay mucha confusión al respecto en los libros dedicados al estudio de los fenómenos religiosos del período de que nos ocupamos [2].

Un motivo frecuente de confusión es la palabra griega *ekstasis*. Dado que en la literatura de la mística medieval se usa el término «éxtasis» para describir normalmente el estado de unión mística, resulta muy fácil proyectar este mismo sentido sobre la palabra

cididamente); *b)* subrayar por igual los aspectos existencial y cognoscitivo de la experiencia.

[2] Por ejemplo, un investigador tan competente como H.-C. Puech, después de observar acertadamente que la mística cristiana, en el sentido que habitualmente damos al término, apareció tardíamente, añade que «surgió de una 'mística' en que el éxtasis va esencialmente unido y subordinado a la profecía» («Rev. d'Hist. et Phil. Rel.» [1933], 513). Se enuncia así correctamente la secuencia cronológica, pero no se aclara que el «éxtasis» del profeta es un estado *psicológico* completamente distinto del «éxtasis» de la unión mística. Hasta el mismo Nilsson llega a equiparar el «stille Ekstase» de Plotino con la supuesta levitación de Yámblico como si se tratase de fenómenos del mismo orden *(Gesch.,* II, 415).

griega. Pero lo cierto es que *ekstasis* y los términos afines tienen una amplia gama de aplicaciones [3]. En el griego clásico sirven para designar cualquier desviación del estado normal, un cambio abrupto de espíritu o talante; a partir de este uso se desarrollaron diversos sentidos especializados. Pueden consistir éstos en estados de pavor o estupefacción, como cuando Jesús disputaba con los doctores, y los asistentes *existanto,* «estaban asombrados» [4]. Puede tratarse también de histeria o insania, como ocurre habitualmente en Aristóteles y en los tratadistas médicos [5]. A veces se alude así a la posesión, de origen divino (como en el caso de los profetas del Antiguo Testamento) o diabólico (como en el *ekstasis* que Orígenes atribuye a la Pitia [6]); este uso es corriente en Platón y autores sucesivos. Con este tipo de *ekstasis* se ha confundido a veces el que Filón atribuye a los profetas hebreos, y sin razón, como se desprende con claridad de las explicaciones que el mismo autor da a propósito de aquel *ekstasis.* «Nuestro entendimiento —dice— es desterrado de nosotros mismos a la llegada del espíritu divino, y es restituido al retirarse éste, pues lo mortal y lo inmortal no pueden compartir la misma

[3] Cf. Pfister, en *Pisciculi F. J. Doelger* (1939), 178ss, y en RAC, *s. v.* «Ekstase»; también, *Pat. Lex., s. v.* ἔκστασις. Ya Filón distinguía varios sentidos; cf. *Quis rer.,* 249.

[4] Lc 2,47. Cf. Platón, *Menex.,* 235 A 7; Menandro, fr. 136 Koerte: τα μηδὲ προσδοκώμεν' ἔκστασιν φέρει, etc.

[5] Ar., EN 1149 b 35: ἐξέστηκε τῆς φύσεως ὥσπερ οἱ μαινόμενοι; Hip., *Prorrh.,* 2.9: αἱ... μελαγχολικαὶ αὗται ἐκστάσιες οὐ λυσιτελέες, etc.

[6] Oríg., *C. Celsum,* 7.3. Este sentido peyorativo es el que tiene habitualmente en Orígenes (W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des O.* [1931], 137ss). El único caso de un uso «místico» de ἔκστασις en Orígenes que pretendía haber hallado Völker, en *Hom. in Num.,* 27.12, me parece extremadamente dudoso.

morada»[7]. No hay aquí una descripción de la unión mística, sino de un estado de «posesión» ocasional o, como hoy diríamos, de «trance mediúmnico». El espíritu divino desciende a un cuerpo humano; no es que el hombre se eleve o sea elevado por encima de su corporeidad. Por lo que sé, la primera vez que se aplica este término a la experiencia mística en sentido estricto es en una famosa sentencia de Plotino, en que la unión mística se describe[8] como «un éxtasis, una simplificación y entrega[9] de la persona, una aspiración hacia un contacto, que es a la vez quietud y esfuerzo intelectual de adaptación»[10]. Parece que la mística cristiana aprendió de Plotino, por mediación de Gregorio de Nisa, este uso del término *ekstasis*.

Daré ahora otro ejemplo de lo engañosas que pueden resultar las palabras. Los místicos cristianos, hindúes y musulmanes han utilizado frecuentemente la fórmula «yo soy tú y tú eres yo» para expresar la identificación del alma con lo divino; por ejemplo, santa Angela de Foligno, en el siglo XIII, creía haber escuchado cómo Cristo le decía: «Tú eres yo y yo soy tú»[11]. Ahora bien, en el período que estudiamos co-

[7] Filón, *Quis rer.*, 264s. Su lenguaje es «místico» en el sentido amplio del término, pero la única experiencia cuasi mística que Filón pretende haber conocido personalmente es la «inspiración» del escritor cuando las ideas fluyen sin trabas (*Migr. Abr.*, 7).

[8] Plot., VI, ix, 11.22 Br. En V, iii, 7.14, y VI, vii, 17.40, el término tiene el significado amplio de salirse de la propia condición original.

[9] 'Επίδοσις suele entenderse aquí de este modo; en cuanto a la idea, cf. V, v, 8.11. Otra traducción posible sería «dilatación»; cf. Ar., *De anima*, 417 b 7.

[10] Entiendo ἐφαρμογή como el «encajarse» del centro del alma en el gran Centro (VI, ix, 8.19); cf. VI, ii, 8.30.

[11] He tomado este ejemplo, y la mayor parte de los que siguen, de O. Weinreich, «Arch. f. Rel.», 19 (1918), 165ss.

nocemos media docena de casos en que se usa esta misma fórmula de identificación recíproca, pero sería completamente erróneo creer que entonces tenía el mismo sentido que le daba la santa. Así, en un papiro mágico leemos una invocación al dios supremo del cosmos para que penetre en un mago «para todos los días de su vida» y cumpla «todos los deseos de su alma», después de lo cual declara el mago: «Porque tú eres yo y yo soy tú; todo cuanto yo diga se cumplirá» [12]. Aquí no se trata de unión mística en absoluto, pues la identificación recíproca se ha logrado mediante recursos mágicos; por otra parte, habrá de durar toda la vida, y los motivos que mueven al mago a provocar ese estado no son otra cosa que sus deseos de adquirir un poder personal. Lo más que podríamos decir es que su autor ha tomado una fórmula religiosa en su origen, le ha atribuido una virtud mágica y la utiliza para sus propios fines; los papiros mágicos operan siempre con los restos de la religiosidad de otras personas [13]. Más cerca del sentido que la expresión tenía en santa Angela se halla, al parecer, un pasaje de la gnóstica *Pistis Sophia,* en que Jesús dice del verdadero gnóstico: «Este hombre es yo y yo soy este hombre» [14]. Pero el caso más interesante en que

[12] PGM, xiii, 795. La misma fórmula aparece usada de igual modo en PGM, viii, 36 y 50, después de una invocación a Hermes para que penetre en el mago «lo mismo que los niños penetran en el seno» (viii, 1). Otros dos pasajes en que aparece la fórmula carecen de importancia para nuestro propósito. En M. Berthelot, *Alchimistes grecs,* I (1887-88), 28ss, la identificación afirmada es la del dios Horus con el ángel Amnael; en Ireneo, *Haer.,* 1.13.3, es la del gnóstico Marco con sus discípulas, consumada, según Ireneo, mediante la unión sexual.

[13] Cf. M. P. Nilsson, *Die Religion in den griech. Zauberpapyri:* «Bull. Soc. des Lettres» (1948), 59ss; también A. D. Nock, «J. Egypt. Arch.», 15 (1929), 219ss.

[14] *Pistis Sophia,* 96, p. 168 Schmidt. Parece, sin embargo,

aparece la fórmula es un pasaje del ofita *Evangelio de Eva,* en que dice «una voz de trueno»: «Yo soy tú y tú eres yo; donde estás tú, también estoy yo. Yo estoy disperso en todas las cosas; donde tú lo desees, allí te reunirás conmigo, y al reunirte conmigo, también te reúnes contigo mismo»[15]. Este no es el lenguaje de santa Angela o de Plotino, sino el de una mística extravertida o panteísta. Volveré sobre el tema, pero antes he de ocuparme de otra forma de experiencia que se puede confundir fácilmente con la unión mística.

Se trata de la experiencia que ha sido descrita como «deificación» (θεὸς γενέσθαι, θεοποιεῖσθαι, [ἀπο]θεωθῆναι). La idea de que un ser humano puede convertirse en dios o en demonio después de su muerte era conocida desde muy antiguo; aparece afirmada frecuentemente en las estelas de los períodos helenístico y romano[16]. Pero que un hombre llegue a ser dios en vida, «un dios que camina en su carne», como lo expresa Clemente[17], nos ha de parecer muy extraño si prescindimos de los convencionalismos del culto al gobernante en época helenística y romana. Lo cierto es, sin embargo, que hallamos este lenguaje usado no sólo entre paganos como Plotino, Porfirio y los herméticos, sino también por cristianos como Ireneo, Clemente, Orígenes y Gregorio de Nisa. Para enten-

que se alude a una absorción *ocasional* del gnóstico en la divinidad (cf. F. C. Burkitt, *Church and Gnosis,* 77).

[15] Epifanio, *Haer.,* 26.3.1 (= Hennecke, *NT Apokryphen*^{3}, 166). En cuanto al lenguaje panteísta, cf. *Gospel of Thomas,* sent. 77: «Yo soy el Todo; de mí procede el Todo, y a mí ha retornado el Todo. Talad el bosque: allí estoy yo. Levantad la piedra, y me encontraréis».

[16] Cf. R. Lattimore, «Illinois Studies», 28 (1942), y A.-J. Festugière, *L'idéal rel. des grecs,* II (1932), cap. 5.

[17] Clem., *Strom.,* 7.101.4. Cf. Epicuro, fr. 141: ἄφθαρτός μοι περιπάτει καὶ ἡμᾶς ἀφθάρτους διανοοῦ.

derlo, habremos de recordar ante todo que en una sociedad politeísta, el término *theos* no tenía las mismas resonancias de temor y lejanía que para nosotros entraña la palabra «Dios». En la tradición popular griega, un dios se diferenciaba de un hombre ante todo por el hecho de estar exento de la muerte y por los poderes sobrenaturales que ello le confería. De ahí la frase, tantas veces repetida, de que «el hombre es un dios mortal, y un dios es un hombre inmortal»; de ahí también la posibilidad de tomar erróneamente por dios a un hombre, con tal de que éste hiciera alguna demostración de poderes sobrenaturales, como se dice que ocurrió a Pablo y Bernabé en Listra, y en diversas ocasiones a Apolonio de Tiana [18].

Los filósofos, sin embargo, añadieron una nueva cualificación al ser divino: la bondad [19]. Y el hombre, afirmaban, debe imitar esa bondad divina hasta donde le sea posible. Esta es la doctrina de la *homoiosis*, la «asimilación a Dios», que Platón fue el primero en formular en un famoso pasaje del *Teeteto*, del que se harían eco constantemente todos los platónicos del período que estudiamos, tanto paganos como cristianos [20]. Pero se trata aquí de una doctrina moral, no mística propiamente, pues asimilación no es lo mis-

[18] Hch 14,8ss; Filostr., *Vit Apoll.*, 4.31; 5.24; 7.11. Sobre las implicaciones limitadas del término θεός, cf. A. D. Nock, *Deification and Julian:* JRS 41 (1951), 115-23.

[19] Cr. Plut., *Aristides*, 6: «Se afirma que la divinidad se distingue por tres características: el ser imperecedera, su poder y su virtud».

[20] Platón, *Teet.*, 176 B: φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατον· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενεσθαι. Es significativo que en las citas posteriores de la frase de Platón, por ejemplo, en Plotino, se omiten frecuentemente las palabras restrictivas κατὰ τὸ δυνατόν. La historia de esta idea ha sido cuidadosamente trazada por H. Merki en su libro Ὁμοίωσις Θεῷ (1952).

mo que identificación. Su objetivo final, sin embargo, sería el ideal de la identificación, hasta el punto de que Plotino afirmará que el fin último del hombre virtuoso no es el negativo de evitar el pecado, sino el positivo de llegar a ser dios, y Clemente dirá que el hombre virtuoso «practica para ser dios»[21]. En pasajes de este tipo, la «deificación» no parece ser otra cosa que la situación límite, en teoría, de la asimilación. Como tal sirve para caracterizar al verdadero sabio, que, como dice Porfirio, «se divinizará en virtud de su semejanza a Dios»[22]. Puede suponerse que los teólogos católicos ortodoxos hablaban de «deificación» precisamente en este sentido. Además, contaban con el respaldo bíblico de Gn 1,26 y Sal 82,6.

Pero hay otros pasajes, paganos y cristianos, en que esas expresiones parecen implicar un auténtico cambio de identidad: la sustitución de una personalidad humana por otra divina, conseguida en virtud de unos ritos mágicos o un acto de la divina gracia, o por ambas cosas a la vez. Como ha demostrado Festugière[23], éste es claramente el sentido del decimotercer

[21] Plot., I, ii, 6.2 (donde preferiríamos traducir «ser *un* dios», en vez de «ser Dios», como hace MacKenna; cf. verso 6; Clem., *Strom.*, 6.113.3. Sobre la «divinización» en Clemente, cf. G. W. Butterworth, JTS 17 (1916), 157-69; en cuanto a los Padres griegos en general, cf. J. Gross, *La Divinisation des chrétiens d'après les pères grecs* (1938). Butterworth dice de Clemente que «lo que su lenguaje hiperbólico quiere decir es simplemente que el elemento divino que hay en el hombre adquiere una unión cada vez más estrecha y consciente con Dios, del que procede en principio» *(loc. cit.*, 160). Esto suena a reducción demasiado exagerada, y no deja lugar a la influencia del pensamiento gnóstico en Clemente.

[22] Porf., *Ad Marc.*, 285.20 Nauck. Cf. Porf., *apud* Agus., *Civ. Dei*, 19.23: «La imitación nos diviniza al aproximarnos a Dios».

[23] *Révélation*, IV, 200-67.

tratado hermético, en que se describe una experiencia de *regeneración* por la que un individuo se convierte en «un dios e hijo de Dios, totalmente, dotado de todos los poderes divinos» que han penetrado en él [24]. Se trata aquí nada menos que de una irrupción de Dios en un hombre, que podría compararse con el *ekstasis* de Filón y con los casos de posesión divina que analizábamos en el capítulo II, pero con la diferencia de que aquí se llega a un estado permanente. Tanto los hermetistas como Clemente enseñan que el renacido es impecable a partir de ese momento [25]. Para los hermetistas, la regeneración parece ser consecuencia, en parte, de una acción ritual [26], a la que acompaña la comunicación de un saber oculto, y, en parte, de la gracia divina; para Clemente, depende del bautismo, además de la formación y de la gracia; algunos gnósticos cristianos añadían la necesidad de un rito especial, un segundo bautismo, mientras que otros afirmaban que bastaba por sí misma la ad-

[24] *Corp. Herm.*, xiii, 2.

[25] Pero no de Orígenes, que adoptó la opinión, más prudente, de que el alma, del mismo modo que nunca es incapaz de redención, tampoco es nunca incapaz de caer en el pecado; la libertad de elección es parte de su naturaleza inalienable. Sin embargo, en 1 Jn 3,6 se encontró un respaldo bíblico para la doctrina de la «impecabilidad» gnóstica.

[26] El candidato a la divinización ha de dejarse arrastrar (ἐπισπάσασθαι) por el aliento divino *(Corp. Herm.*, xiii, 7), del mismo modo que el candidato a la inmortalidad en PGM iv, 537; en ambos casos se concibe el *pneuma* en términos materiales. Cf. Festugière, *Révélation*, III, 171, y IV, 249, así como el relato de «conversión» de comienzos del siglo XIX, citado por William James, *Varieties*, conferencia IX: «Había una corriente (que daba la sensación de aire) que penetró en mi boca y en mi corazón de manera más sensible que si bebiera algo, y que se prolongó, por lo que yo puedo juzgar, durante cinco minutos o más».

quisición de la gnosis[27]. En todos estos casos parece que el dato psicológico subyacente es el fenómeno de la conversión, a la que acompaña la creencia firme en que todo comienza de nuevo y en que, al menos por el momento, ha desaparecido todo deseo de pecar[28]. Cuando la conversión es repentina y total, el sujeto se siente elevado a un plano nuevo de la existencia; como ha dicho Lifton, un cambio radical de ideología exige un cambio radical de identidad[29]. En el capítulo anterior señalábamos diversos indicios que apuntaban

[27] Ireneo, *Haer.*, 1.21.1 (marcosianos). Sobre el efecto mágico del bautismo, cf. Cipriano, *Ad Donatum (De Gratia Dei)*, 3-4: «Al bautizarse, de manera maravillosa lo dudoso se vuelve seguro, se abre lo cerrado, se ilumina lo oscuro y resulta posible cuanto se había juzgado imposible».

[28] Cf. Kirk, *Vision*, 229-34. Dado que, según palabras de Ignacio, «el hombre espiritual no puede hacer nada carnal», algunos han sacado la conclusión de que, si aparenta hacer algo carnal, realmente no estaría haciendo tal cosa. Algunos gnósticos son acusados por los Padres ortodoxos de despreciar todas las normas morales sobre esa base. En asuntos como éste, los Padres no son los testigos que mayor confianza merecen, pero sus acusaciones reciben más fuerza del testimonio independiente de Plotino, II, IX, 15, así como de cuanto sabemos que ha ocurrido en otras culturas (cf. Zaehner, *Mysticism*, 187s, 206).

[29] R. J. Lifton, *Thought Reform and the Psychology of Totalism* (1961), 454ss. El problema de la identidad personal se plantea y discute explícitamente en dos pasajes de Plotino: VI, IV, 14.16ss, y I, I, 10s: ¿ha de identificarse el yo (ἡμεῖς) con la conciencia intemporal que forma parte de la estructura de la realidad, o «con aquel otro hombre que deseaba existir y encontró esa conciencia intemporal y se adhirió a ella»? Su respuesta es que la identidad del yo es inestable; sus límites fluctúan con las fluctuaciones de la conciencia. La importancia de este descubrimiento ha sido puesta últimamente de relieve en la obra de P. Hadot *Plotin ou la simplicité du regard* (1963), cap. 2.

a una crisis de identidad: «¿Es una imagen de Arístides o una imagen de Asclepio?». «¿Es ésta la voz de Montano o la Voz que se sirve de Montano?». Del mismo modo, otro hombre podría preguntarse: «¿Acaso soy aún aquel ser inseguro y pecador que ayer era? ¿No soy más bien un nuevo ser, renacido en la seguridad y la ausencia de pecado?». Por otra parte, en términos freudianos, un hombre que ha llegado a esta situación se encuentra en condiciones de resolver sus conflictos mediante la interiorización de la poderosa imagen paterna. A partir de ese momento podrá orar, como hacían los adamitas: «Padre nuestro que estás *en nosotros*» [30].

Se habrá comprendido que el fenómeno que vengo analizando es completamente distinto de la unión mística; ésta es una experiencia de breve duración, y normalmente se produce, en todo caso, a intervalos muy prolongados. Ciertamente, Plotino podía decir que en la unión mística el alma «se ha convertido en Dios o más bien *es* Dios» [31], pero éste no es el sentido en que Clemente o los hermetistas hablaban de «deificación». La diferencia ha sido perfectamente establecida por Norman Cohn por lo que se refiere a la mística medieval tardía. Después de citar la afirmación que aparece en el opúsculo del siglo XV, *Schwester Katrei*, en el sentido de que «Cristo me ha hecho su igual, y ya nunca podré perder esta condición», prosigue Cohn: «El abismo que separa estas experiencias

[30] Cohn, *Pursuit of the Millenium*, 233. En el gran crisol de las postrimerías del Imperio, donde se mezclaban hombres de los más diversos orígenes raciales, religiosos y sociales, era inevitable que asumiera una importancia excepcional la pregunta «¿quién soy yo?», y por las mismas razones que la vemos planteada con toda urgencia en la moderna América; cf. Erik H. Erikson, *Identity and the Life Cycle* (1956).

[31] Plot., VI, IX, 9.59.

de las de los grandes místicos católicos es, por supuesto, enorme. La *unio mystica* reconocida por la Iglesia era una iluminación momentánea, que se concedía sólo ocasionalmente, quizá una sola vez en la vida. Aparte de las energías que pudiera liberar y de la seguridad que otorgara, el ser humano que la experimentaba no se despojaba por ello de su condición humana; seguía siendo un ser mortal ordinario que aún debía consumir lo que le quedara de vida sobre la tierra. El místico hereje, sin embargo, se sentía completamente transformado; no es simplemente que se hubiera unido a Dios, sino que se identificaba con Dios y así permanecía ya para siempre»[32]. Porque «los grandes místicos católicos leían a Plotino», mientras que «los místicos heréticos leían a ciertos hermetistas y gnósticos cristianos»; la distinción es perfectamente válida para el período que estudiamos. También Plotino rechazaba enérgicamente la pretensión megalomaníaca de los gnósticos, que se creían en posesión de un monopolio de la presencia divina. Para Plotino, Dios se hace presente a todos los seres, y el poder de tomar conciencia de esa presencia es una capacidad «que poseen todos los hombres, aunque son pocos los que la utilizan»[33]. «Si Dios no está en el mundo —explica a los gnósticos— tampoco está en vosotros, y nada tendréis que decir acerca de él»[34].

Pasemos ahora al difícil tema de la unión mística propiamente dicha. También en este ámbito hemos de hacer algunas distinciones. En dos importantes obras recientes, *Mysticism Sacred and Profane,* del profesor Zaehner, y *Mysticism and Philosophy,* del profesor Stace, se ha intentado establecer una morfología de lo místico. Ambos autores usan términos distintos y lle-

[32] Cohn, *Pursuit of the Millenium,* 184.
[33] Plot., I, vi, 8.24.
[34] Plot., II, ix, 16.25.

gan a conclusiones diversas, pero también coinciden en distinguir dos clases principales de experiencias místicas, extravertida (que el profesor Zaehner llama «mística de la naturaleza») e introvertida. Cito las definiciones de Stace:

«La experiencia extravertida mira hacia fuera a través de los sentidos, mientras que la introvertida mira hacia dentro, a la intimidad del espíritu. Ambas culminan en la percepción de una unidad suprema con la que quien percibe se siente unido o incluso identificado. La mística extravertida, que pone en juego los sentidos, percibe la multiplicidad de los objetos materiales exteriores místicamente transfigurada, de forma que a través de ellos brilla el Uno o la Unidad. El místico introvertido, por el contrario, trata de hundirse en las profundidades de su personalidad mediante el recurso de cerrar deliberadamente las puertas de los sentidos» [35].

Hasta aquí Stace. Cuál de estas dos maneras de buscar la unidad elegirá cada individuo supongo que será cuestión en parte de temperamento y en parte de formación cultural. Por otro lado, teniendo en

[35] Stace, *Mysticism and Philosophy*, 61-62 (algo abreviado). Zaehner, *Mysticism*, 50, define la «experiencia mística natural» como «una experiencia de la naturaleza en todas las cosas o de todas las cosas como una sola». Con razón se opone al término «mística panteísta», ya que algunos místicos (especialmente Richard Jefferies) no han visto en sus experiencias nada a lo que se sientan movidos a designar con el nombre de «Dios». Otros objetarán que con el término «extravertido» designamos una experiencia que realmente es una proyección del mundo interior sobre el exterior, no una receptividad de impresiones sensoriales. Pero al menos implica el uso de los sentidos, cosa que se excluye en la mística «introvertida». Rudolf Otto, *Mysticism East and West* (trad. inglesa; 1932), cap. 4, ha establecido una distinción semejante entre *Einheitsschau* (extravertido) y *Selbstversenkung* (introvertido).

cuenta lo que en el capítulo I dije a propósito del período que estudiamos, sus tendencias más claras favorecían evidentemente la actitud introvertida con preferencia a la extravertida. La corriente de «optimismo cósmico», el sentimiento de temor reverencial ante el cosmos visible, que brota del *Timeo* y, profunda o somera, discurre a través de todos los estoicos, estaba empezando a perderse en la arena, aunque nunca llegaría a desaparecer del todo, mientras que la corriente contraria, la del «pesimismo cósmico», ganaba fuerza por momentos. Todavía se advierte vivo y poderoso el antiguo sentimiento de la unidad y el orden divino de todas las cosas en Marco Aurelio, como cuando habla de «un mundo que contiene todo, un Dios que lo penetra todo, una sustancia y una norma», y al mismo tiempo hace memoria de que también él está unido con todo: «El espíritu de todo hombre es un dios y una emanación de la divinidad»; el hombre que se separa de la Ciudad de Dios es como un cáncer rebelde frente a la naturaleza[36]. Pero todo esto se reduce a un conjunto de ideas tradicionales, y nada hay que apunte en el sentido de una experiencia mística personal. Más característica de su época es la insistencia en la necesidad de que el individuo se retire a la intimidad de su propia vida, «ese pequeño dominio que es el yo». «Cava en tu interior», continúa diciendo; «dentro está la fuente del bien que nunca

[36] M. Ant., 7.9; 12.26; 4.29. Estos y otros pasajes, aunque sustancialmente tradicionales, me parecen llenos de un profundo sentimiento (cf. p. 26, n. 13, *supra*). William James no supo hacer justicia a esta emoción cuando hablaba de «una frialdad de hielo en sus palabras como no se ve casi nunca en un escrito religioso judío y nunca en uno cristiano» (*Varieties*, conf. II). Más cerca de la verdad andaba Wilamowitz cuando observaba que Marco Aurelio tenía fe y caridad, pero que le faltaba esperanza (*Kaiser Marcus*, en *Vortrag* [1931], 10).

dejará de manar mientras continúes cavando». Y en una ocasión exclama triunfalmente: «Hoy he logrado evadirme de todo lo circunstancial, o mejor, he logrado eliminar todo lo circunstancial, pues era algo que no se hallaba fuera de mí, sino dentro, en mis pensamientos» [37]. Frases como éstas parecen preludiar en cierto sentido a Plotino; mientras el hombre exterior de Marco Aurelio dirige con éxito la guerra contra los sármatas, su hombre interior prosigue el viaje hacia sus propias profundidades. Sin embargo, me resisto a considerarlo siquiera un «místico teórico». Su preocupación se reduce simplemente a liberarse del apego sensible al mundo exterior. Marco Aurelio puede afirmar: «Dentro está la fuente del bien», pero no llegará a decir con Plotino: «Dentro están todas las cosas». El mundo exterior, por muy repulsivo que le resulte, todavía se le presenta con toda su densidad y solidez.

Mejor podrá ilustrarnos el tipo de la experiencia mística extravertida un pasaje, que ya he citado, del gnóstico *Evangelio de Eva*. Comparemos con él otro, tomado del undécimo tratado hermético, en que *Nous* dice a Hermes:

«Si no te haces igual a Dios, no podrás captar a

[37] M. Ant., 4.3.4; 7.59; 9.13; cf. también 6.11: ἐπάνιθι εἰς ἑαυτόν. Sobre el tema general del recogerse en sí mismo (ἀναχώρησις), cf. Festugière, *Personal Religion*, 58ss; sobre el término especial ἐπιστρέφεσθαι εἰς (πρός, ἐπί) ἑαυτόν, cf. P. Aubin, *Le Problème de la «Conversion»* (1963). Marco Aurelio (9.42.4; cf. 8.48: εἰς ἑαυτὸ συστραφέν del ἡγεμονικόν) usa esta frase en una sola ocasión, mientras que Epicteto la repite varias veces, pero sin las resonancias metafísicas que adquiere en Plotino; cf. mi nota sobre Proclo, *Elements of Theology*, props. 15-17. Es interesante el hecho de que Aubin no encontrara usada la expresión ἐπιστρέφεσθαι εἰς ἑαυτόν en autores cristianos anteriores a Plotino (Oríg., *Comm. in Gen.*, 3.9, no significa una verdadera excepción).

Dios, pues lo semejante es captado por lo semejante [38]. Desborda todo cuerpo y extiéndete hasta alcanzar la grandeza inmensa; supera todo tiempo y hazte eternidad [39]; de ese modo captarás a Dios... Acoge en ti mismo todas las sensaciones de todas las cosas creadas, del fuego y del agua, de lo seco y lo húmedo; sé al mismo tiempo todas las cosas, del mar, de la tierra y del cielo; sé al mismo tiempo criatura no nacida y que está en el seno, joven y viejo, muerto y situado más allá de la muerte; y si eres capaz de guardar en tu pensamiento todas estas cosas al mismo tiempo, todos los tiempos, lugares y sustancias, cualidades y cantidades, entonces podrás captar a Dios. Pero si rebajas tu alma manteniéndola encerrada en su cuerpo; si dices: 'No entiendo nada, no puedo hacer nada; me da miedo el mar, no puedo ascender al cielo; no sé lo que he sido, no conozco lo que seré', en este caso, ¿qué tienes tú que ver con Dios?» [40].

[38] Plotino aplica el mismo principio tradicional a la unión mística; cf. VI, IX, 11.32. Sobre su historia, cf. Schneider, *Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in ant. u. patr. Zeit.*

[39] Αἰὼν γενοῦ. Sobre la interpretación de esta sentencia, que admite dos puntuaciones, cf. Festugière. *Révélation,* IV, 148s; asimismo, sobre las diversas significaciones de αἰών en la Antigüedad tardía, cf. Nock, «Harv. Theol. Rev.», 27 (1934), 78-99; Festugière, *Révélation,* IV, caps. 8 y 9. Cf. la «sensación de eternidad» descrita por un amigo anónimo de Freud (*Civilization and its Discontents* [trad. inglesa], 2). Sin embargo, una «ascensión al *aion*», desde un punto de vista filosófico, viene a ser una mera metáfora retórica, como en el fr. 37 del epicúreo Metrodoro (= Clem., *Strom.*, 5.138): ἀναβὰς τῇ ψυχῇ ἕως ἐπὶ τὸν αἰῶνα καὶ τὴν ἀπειρίαν τῶν πραγμάτων κατεῖδες καὶ «τά τ' εσσόμενα πρό τ' ἐόντα».

[40] *Corp. Herm.*, xi, 20. Cf. xiii, 11, donde el iniciado pretende haber alcanzado esta experiencia de unión con toda la naturaleza mediante «la energía intelectual que ha obtenido de las Potencias».

¿Es esto pura retórica o un serio ejercicio de lo que llaman los alemanes *Einfühlung,* un ejercicio, en realidad, de mística extravertida? ¿Llegó a conocer el autor una experiencia semejante a la descrita por el novelista del Ulster Forrest Reid, en que «parecía como si todo lo que hasta entonces yo creía que me era exterior y que estaba en torno a mí penetrara repentinamente en mí. Era como si todo el mundo estuviera en mi interior. Dentro de mí agitaban sus verdes ramas los árboles, dentro de mí cantaba la alondra, dentro de mí brillaba el sol cálido y daban sensación de frescor las sombras»? [41]. ¿Pensaba el hermetista en algo parecido a esto? No puedo dar una respuesta segura. Me limitaré a repetir lo que dice Festugière al final de su gran obra sobre los *Hermetica:* «El historiador sólo conoce lo que le dicen; no puede penetrar los secretos del corazón» [42].

Pero en cualquier caso no dejará de ser esclarecedor comparar el anterior pasaje hermético con un ejercicio que prescribe Plotino:

«Que toda alma medite en esto: que es ella la que creó todas las cosas vivas, inspirándoles su principio vital; todo cuanto nutre la tierra o el mar, todas las criaturas del aire y las divinas estrellas, ella las creó; ella creó el sol, y por ella fue hecho este gran firmamento; nadie más que ella lo dispuso con orden, nadie más que ella lo hace girar conforme al curso previsto. Y, sin embargo, el alma es cosa distinta de todo lo que ella dispone, mueve y hace vivir» [43].

Ambos pasajes están inspirados en el sentimiento de la unidad de todo cuanto vive; ambos afirman la paradoja del yo capaz de dilatarse hasta el infinito,

[41] Forrest Reid, *Following Darkness,* 42, citado por Zaehner, *Mysticism,* cap. 3.

[42] *Révélation,* IV, 267.

[43] Plot., v, i, 2.1s.

pero mientras que los hermetistas se contentan con adecuar el yo a la naturaleza en todos sus aspectos, Plotino lo identifica con la fuerza causativa que subyace a toda la naturaleza. Y no es esto todo, pues lo que para los hermetistas es la meta final, para Plotino no es más que el comienzo de una ascensión. De contemplar la naturaleza hemos de pasar a contemplar el «cosmos inteligible», la trama de las puras relaciones que se refleja en el espíritu de todo hombre [44]; en el centro de esa trama hemos de descubrir «el punto inmóvil en torno al cual gira el mundo», el yo íntimo potencialmente idéntico a esa reserva innominada de energía que Plotino designa como el Uno, el Bien o, en ocasiones, Dios. Para Plotino, el viaje del alma es un camino que la lleva al descubrimiento de su propia intimidad: «Llegará —dice— no a otro, sino a sí mismo». Su lema es *panta eiso;* «dentro de nosotros está la suma de las cosas» [45]; si aspiramos a conocer la realidad suprema, no tenemos más que mirar dentro de nosotros mismos. En otras palabras: Plotino es el tipo perfecto del místico introvertido.

Es también, junto con su discípulo Porfirio, la única persona del período que nos ocupa de la que se afirma repetidas veces que llegó a experimentar la unión mística. Cuatro veces, según Porfirio, durante los cuatro años que ambos trabajaron juntos, «Plotino se elevó hasta el Dios primordial y trascendente gracias a la meditación y siguiendo los métodos que Platón señaló en el *Simposio»;* el mismo Porfirio logrará alcanzar esta misma cumbre, pero una sola vez y mu-

[44] Plot., III, iv, 3.22: ἐσμὲν ἕκαστος κόσμος νοητός. Pienso estar en lo cierto al afirmar que, para Plotino, este mundo de las formas platónicas es ya objeto de una especie de experiencia mística.

[45] Plot., VI, ix, 11.38; III, viii, 6.40.

chos años más tarde [46]. De ello tenemos un testimonio del mismo Plotino en su único pasaje autobiográfico, en que habla de las ocasiones en que «me desperté del cuerpo y volví en mí mismo y pasé a sentirme exterior a todas las cosas restantes y me recogí en mí mismo, cuando contemplé una belleza maravillosa y tuve la seguridad, como nunca la había tenido, de pertenecer a un orden superior, cuando poseí activamente la más noble forma de vida, cuando me hice una sola cosa con lo divino, y me sentí fundado en lo divino» [47]. En otro pasaje describió Plotino con prosa memorable, si no la unión mística en sí, al menos los pasos que a ella conducen. Allí nos dice que cuando hemos alcanzado la disposición adecuada mediante la formación intelectual y moral, hemos de practicar una disciplina de negación, suprimir la idea de la densidad opaca y corpórea del mundo, prescindir del marco de referencia espacio-temporal y desechar finalmente la trama interior de las relaciones. ¿Qué es lo que queda entonces? Nada, se diría, sino un centro de conciencia que podría ser en potencia, pero aún no realmente, el Absoluto [48].

La última etapa de esta experiencia no se alcanza en virtud de un acto consciente de la voluntad, sino

[46] Porf., *Vit. Plot.*, 23.7ss.

[47] Plot., IV, viii, 1.1s. En otros lugares apela al testimonio de «quienes han tenido la experiencia» (I, vi, 7.2; V, v, 8.25; VI, ix, 9.39).

[48] Cf. Plot., VI, viii, 21.25ss, y VI, v, 6s. Los pasajes relativos a la unión mística han sido recogidos y estudiados por Arnou, *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin* (1921). Se encontrará un agudo análisis en H.-C. Puech, «Bull. Ass. Budé», 61 (1938), 13-46. Recibí demasiado tarde para preparar este capítulo las obras de Philip Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic tradition* (1963), y Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard* (1963).

que «hemos de esperar serenamente a que se produzca —dice Plotino— y prepararnos para contemplarla, del mismo modo que la mirada espera la salida del sol»[49]. Pero lo que entonces se produce no puede expresarse en términos de «visión» o de cualquier otro acto de conocimiento[50], ya que entonces queda suprimida la distinción de sujeto y objeto. Cito un pasaje en que Plotino trata de describir esta experiencia:

«El alma contempla a Dios[51], que se manifiesta repentinamente en su interior, ya que nada media entonces entre ambos; ya no son dos, sino una sola cosa; mientras perdura la presencia, no puedes distinguirlos. Es esa unión que los amantes terrenos tratan de imitar cuando quisieran ser una sola carne. El alma ya no tiene conciencia de morar en un cuerpo ni de sí misma como dotada de identidad: hombre o ser viviente, cosa o suma de cosas... Porque no tiene espacio para ver qué es lo que está viendo. Cuando alcanza este estado, el alma no cambiaría su condición actual por nada del mundo, ni aunque le ofrecieran el reino de todos los cielos, porque se trata del Bien, y nada puede haber mejor»[52].

Esta descripción tiene muchos puntos comunes con las que nos han transmitido otros pensadores místicos de muy diversas épocas y lugares. El recogerse sobre sí mismo y vaciarse al mismo tiempo para llenarse de Dios; la necesidad de permanecer en absoluta quietud y pasividad; la supresión del sentimiento de la identidad personal; la repentina y total satisfacción; la conciencia de que cuanto se está experimen-

[49] Plot., v, v, 8.3.

[50] Cf. Plot., v, iii, 14.1ss; vi, vii, 35.42ss.

[51] Con el participio masculino φανέντα hemos de sobrentender, como ocurre frecuentemente en Plotino, τὸν θεόν; cf. Schwyzer, en PW, *s. v.* «Plotinos», col. 515.

[52] Plot., vi, vii, 34.12ss; cf. también vi, ix, 10-11.

tando difiere radicalmente de cualquier otra cosa, con la consiguiente dificultad para comunicarlo, son otros tantos elementos que hallamos descritos una y otra vez desde la antigua India hasta la moderna América, y en términos siempre muy parecidos. A mi modo de ver, se trata siempre de la misma experiencia psicológica, independientemente de las glosas que luego se le hayan añadido o de las incompatibilidades que presente con las teologías que acaso intenta confirmar.

El rasgo propiamente plotiniano —quizá hayamos de decir helénico— que presenta la mística de Plotino no es la experiencia en sí, sino la actitud adoptada ante ella y su interpretación. La actitud es tajantemente intelectual, no psicológica, como se da en algunas sectas orientales, o sacramental, como en algunos místicos cristianos. Plotino no prescribe ejercicios respiratorios, ni fijar la mirada en el ombligo, ni la repetición hipnótica de sílabas sagradas; tampoco es preciso ejecutar ningún rito para provocar la experiencia mística. En cuanto a los ejercicios puramente mentales que a veces recomienda [53], se atiene estrictamente a los tres medios tradicionales para el conocimiento de Dios que Albino había enumerado ya un siglo antes: la vía de la negación (posiblemente pitagórica en su origen), la vía de la analogía (basada en la analogía platónica entre el sol y el Bien) y la vía de la eminencia (basada en la ascensión hacia la Belleza suprema según el *Simposio* de Platón) [54]. Si hemos de creer a Porfirio, fue del tercer modo como Plotino alcanzó su experiencia de unión, pero en su doctrina utiliza también libremente los otros dos [55]. Como he dicho

[53] Por ejemplo, Plot., v, i, 2-3, el pasaje cuyas palabras iniciales hemos citado antes, p. 83, y v, viii, 9.

[54] Albino, *Epitome*, 10, 165.14ss Hermann. Cf. apéndice I en mi edición de Proclo, *Elements of Theology*, 312s.

[55] Porf., *Vit. Plot.*, 23.9. Plotino alude brevemente a las tres vías en VI, vii, 36.6. Su más antiguo tratado «místico»,

en otro lugar, Plotino no hubiera estado de acuerdo con Aldous Huxley en que «el hábito del pensamiento analítico resulta fatal para las intuiciones del pensamiento integral»[56]. Por el contrario, el hábito del pensamiento analítico es para Plotino una disciplina necesaria y valiosa, una *katharsis* en que ha de ejercitarse el alma antes de intentar lo que Huxley llama el «pensamiento integral» y Plotino *noesis*. Para Plotino, al igual que para su maestro Platón, la formación del contemplativo ha de comenzar por las matemáticas y proseguir con la dialéctica[57]; la unión mística no sustituye al esfuerzo intelectual, sino que es su meta y su corona. Tampoco puede sustituir al esfuerzo moral, como profesaban algunas sectas gnósticas: «Sin la verdadera virtud —afirma—, hablar de Dios se queda en meras palabras»[58]. Quien pretenda alcanzar esta experiencia ha de ser un verdadero artista de la moral: «Nunca cesará de tallar su propia imagen, suprimiendo todo exceso y enderezando toda sinuosidad», hasta que no quede ya nada extraño que pueda estorbar al puro yo en su proceso de unificación[59].

I, vi, es eminentemente una meditación sobre el pasaje del *Simposio* (210 A-212 A). Sobre la analogía del sol, cf., por ejemplo, I, vii, 1.24ss y IV, iii, 11; sobre la «vía de la negación», cf. VI, ix, 3.36ss; 6.1ss.

[56] Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy* (1946), 27. Cf. JRS, 50 (1960), 7.

[57] Plot., I, iii, 3. Según Porfirio *(Vit. Plot.,* 14.7), Plotino tenía una buena formación en geometría, teoría de los números, mecánica, óptica y música, aunque nada escribió sobre estas materias.

[58] Plot., II, ix, 15.39. Cf. p. 108, n. 28, *supra*.

[59] Plot., I, vi, 9.7ss. Quizá adaptado de Platón, *Fedr.*, *252* D, aunque aquí la idea es completamente distinta, pues la «imagen» es la que el amante se hace de su amado. El pasaje plotiniano es imitado muy de cerca por Gregorio de Nisa, PG 44, 541 DSS y 1069 B: para él, el Logos esculpe en el alma la imagen de Cristo.

En su interpretación de esta experiencia, Plotino se acerca a ciertos místicos hindúes más que a la idea cristiana ortodoxa [60]. En primer lugar, se trata de un acontecimiento *natural*, no de una gracia sobrenatural, como la entienden las teorías místicas cristiana y musulmana. Su raíz natural está en la identidad potencial del alma con su fundamento divino, y en la ley natural de que todas las cosas tienden a revertir a su fuente. Se trata de la actualización de algo que aguardaba a ser hecho realidad: la revelación momentánea de un *datum* eterno [61]. «El Uno —dice Plotino— está

[60] No todos los místicos cristianos se han mantenido dentro de los límites impuestos por la ortodoxia católica. Eckhart, en particular, cuando no se defiende de las acusaciones de herejía, escribe en términos que frecuentemente no pueden distinguirse de los de Plotino, como cuando dice: «Siempre he mantenido esto, y lo sigo manteniendo, que ya poseo todas las cosas que me están prometidas para la eternidad. Porque Dios, en la plenitud de su divinidad, mora eternamente en su imagen, que es el alma».

[61] Cf. H.-C. Puech, «Bull. Ass. Budé», 61 (1938), 45. Plotino fue el primero en reconocer que el psiquismo humano incluye sensaciones, deseos y tendencias de que normalmente no tiene conciencia el individuo (v, i, 12.5; IV, viii, 8.9; IV, iv, 4.7); considera la experiencia mística como una dilatación de la conciencia personal hasta abarcar esa zona de lo inconsciente (v, i, 12). En apoyo de esta visión pueden citarse los analistas modernos. Freud mismo escribió en sus *New Introductory Lectures* (trad. inglesa; 1933): «Ciertas prácticas de los místicos pueden conseguir a veces desbordar las relaciones que normalmente se dan entre los diversos niveles del psiquismo, de forma que, por ejemplo, el sistema perceptual se vuelve capaz de captar ciertas relaciones al nivel más profundo del Ego, lo mismo que en el Id, que de otro modo resultarían inaccesibles». Por otra parte, según Erich Fromm, *Psycboanalisis and Religion* (1951), 101, «el proceso consistente en desbordar los límites del propio yo organizado —el *ego*— y entrar en contacto con las zonas excluidas y disociadas de la propia personalidad, lo inconsciente, tiene estrecha relación

siempre presente, ya que no contiene alteridad alguna; pero nosotros estamos presentes sólo cuando nos despojamos de la alteridad». Y añade: «El Uno no experimenta deseo alguno de nosotros, de hacer de nosotros su centro; es nuestro deseo el que tiende hacia él, para ponerlo como nuestro Centro. De hecho, es siempre nuestro Centro, pero nosotros no siempre tenemos fijos los ojos en el Centro»[62]. Este es el segundo rasgo distintivo en la forma de entender Plotino la unión mística: al igual que ocurre con todas las relaciones entre lo inferior y lo superior dentro de su sistema, no hay reciprocidad. El alma experimenta un anhelo *(eros)* del Uno, del que se puede decir, como de Dios en el sistema de Aristóteles, que mueve el mundo por ser objeto del anhelo del mundo[63]. Pero

con la experiencia religiosa de desbordar la propia individualidad y sentirse una misma cosa con el Todo».

[62] Plot., VI, ix, 8.33.

[63] Cf. Plot., VI, vii, 31.17. No puedo estar de acuerdo con la frase de Inge de que «la mística erótica no forma parte del platonismo». Plotino, al igual que muchos místicos cristianos, recurre libremente a las imágenes eróticas para describir la unión mística; por ejemplo, en este pasaje y en VI, ix, 9.24ss. Puesto que se ha dicho siempre que es la más completa e íntima de todas las uniones, es natural compararla con la unión de los sexos. Por otra parte, la tradición erótica de la mística occidental tiene unas fuentes literarias: el *Simposio* de Platón y, para los cristianos, el Cantar de los Cantares en la interpretación de Orígenes. Tanto Plotino (VI, ix, 9.28) como Orígenes *(Comm. in Cant.*, GCS viii, 66.29ss) establecen una diferencia al respecto entre Afrodita Pandemos y Afrodita Urania *(Simp.,* 180 D). Es cierto que la unión entre el hombre y Dios, según la concibe Platón (y Plotino), es muy distinta de la que implica el Nuevo Testamento (cf. W. J. Verdenius, *Plato and Christianity:* «Ratio», 5 [1963], 15-32). Sin embargo, históricamente no resulta fácil trazar una línea de separación entre la mística de la *agápe* cristiana y la mística del *eros* platónica; en efecto, en Orígenes y en Gre-

el Uno no puede experimentar deseo, ya que el deseo es signo de imperfección; la criatura, en efecto, no puede influir en su causa. Plotino nos repite una y otra vez que el Uno no tiene necesidad de sus criaturas, y que nada le importaría el no haberlas producido[64]. Ciertamente, en ocasiones le da el nombre de *Eros*, pero únicamente en el sentido de *amor sui*[65]. Si podemos decir que en Plotino hay algo parecido a la «gracia», es sólo en el sentido de una presencia permanente de lo divino en todos los hombres, una presencia que puede ser advertida únicamente en raras ocasiones y por pocos individuos en virtud de su propio esfuerzo sin otra ayuda. Esto es muy distinto de la noción de los impulsos circunstanciales de la gracia, que hallamos no sólo en la teología cristiana, sino en muchos autores paganos[66]. Pero se trata, lo diré una

gorio de Nisa parece que *agápe* y *eros* se usan como términos perfectamente intercambiables; cf. J. M. Rist, *Eros and Psyche;* J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique* (1944), 218. Orígenes y Gregorio de Nisa están notoriamente influidos por el *Simposio* en su concepción del *eros*. Cf. John Burnaby, *Amor Dei* (1938), 15ss; A. H. Armstrong, *Platonic eros and Christian Agape:* «Downside Review» (1961), 105ss.

[64] Plot., v, v, 12.40-49. Dice el Poderoso, como Krishna en el *Bhagavadgita* (9.29): «Yo soy indiferente a todos los seres engendrados; nadie hay a quien yo ame, nadie a quien odie. Pero aquellos que me veneran con devoción moran en mí y yo en ellos». Parece que Marción pensaba lo mismo con respecto al Primer Dios, pues se le atribuye haber dicho: «Hay un Dios bueno, un único Primer Principio, un solo Poder innominado; este Dios único y principio singular no se preocupa de las cosas que suceden en este mundo» (Epifanio, *Haer.*, 44.1).

[65] Plot., vi, viii, 15.1.

[66] En todas las aretalogías va implícita la idea de la gracia divina para con el individuo; aparece constantemente en Elio Arístides y en el relato de la conversión de Lucio por Apuleyo; también se encuentra en numerosos escritos herméticos

vez más, de una diferencia de interpretación. No veo razón alguna para suponer, como hacen algunos autores católicos, que ello implica una experiencia psicológica radicalmente distinta. Cuando el profesor Zachner, por ejemplo, me dice que mientras que la mística monista «logra la liberación enteramente por su propio esfuerzo, en el caso de la mística teísta es siempre Dios quien da el primer paso», no puede por menos de sospechar que está proyectando sobre aquella experiencia algo que, de hecho, sólo es una glosa teológica posterior a la misma[67].

No es éste el momento de analizar las fuentes de la teología característica de Plotino ni de calcular su valor religioso. Baste decir que él estaba seguro de contar con el respaldo de Platón y que, de hecho, la mayor parte de sus elementos aparece dispersa en los escritos de los platónicos del siglo II, aunque sin formar aún un sistema coherente[68]. Mucho más importante es ahora saber si la experiencia mística de Plotino constituyó un fenómeno aislado, resultado

(Festugière, *Révélation*, III, 106), e incluso puede verse en los estoicos (cf. Marco Aurelio sobre la oración, 9.40). No entiendo por qué algunos autores católicos tratan este tema como si fuese un rasgo peculiar del cristianismo.

[67] Zaehner, *Mysticism*, 192 (cf. *ibíd.*, 204). Stace, *Mysticism and Philosophy*, 36, adopta este mismo punto de vista. Cf. Edwyn Bevan, *Symbolism and Belief*, 353: «En la mayor parte de los casos en que un hombre nos dice que ha captado algo directamente, advertimos que realmente ha captado algo, pero de ahí no se sigue que se trate precisamente de lo que él piensa que se trata. Ese hombre interpreta lo que capta a través de una masa de ideas que ya tiene en su mente, de forma que la convicción resultante puede ser una amalgama en que, si bien uno de los elementos puede ser algo que se ha captado de la realidad, también se añade una voluminosa mezcla de falsa imaginación».

[68] Cf. los artículos y estudios de *Les Sources de Plotin*.

accidental de una personalidad excepcionalmente estructurada [69], o si en escritores de aquella época, independientes de Plotino, hay asimismo indicios de una tendencia a la mística introvertida. Pero antes de ponernos a buscar una respuesta conviene tener en cuenta que no se trata de una experiencia que se produce o no se produce en absoluto; por el contrario, admite una amplia gama de matices en cuanto a su intensidad y el modo más o menos completo de producirse [70]. Dicho esto, parece justificado fijar la atención primeramente en la nueva importancia que atribuye la especulación del platonismo medio a la búsqueda personal de Dios.

De ello tenemos un conocido testimonio en el *Diálogo con Trifón*, de Justino, donde el autor describe esa búsqueda; después de tratar vanamente de aprender algo acerca de Dios con un estoico, un aristotélico y un pitagórico, por fin se decide a escuchar las lecciones de un platónico, con el que alcanza la esperanza de ver algún día a Dios cara a cara, «ya que ésta

[69] Supongo que habría interesado mucho a Freud el único rasgo biográfico de la infancia de Plotino que conocemos, es decir, que se negó a dejar de tomar el pecho hasta la edad de ocho años (Porf., *Vit Plot.*, 3.1ss). El momento del destete varía mucho en las diversas culturas (cf. la nota de Herder, *ad loc.)*; pero parece significativo el hecho de no independizarse de la madre hasta época tan tardía. Se diría que encaja aquí la sugerencia hecha por Freud en el sentido de que la experiencia mística, con su sentimiento de dilatación infinita y unidad con lo Real, podría representar una persistencia del sentimiento infantil en que aún no se ha establecido diferencia entre el «yo» y lo «otro», un sentimiento que «podría coexistir, como una especie de contrapeso, con el sentimiento de la personalidad claramente delimitada, como corresponde a la madurez» (*Civilization and its Discontents* [trad. inglesa], 13s).

[70] Cf. los ejemplos de experiencias marginales, semimísticas, citados por Stace, *Mysticism and Philosophy*, cap. 2.

—dice— es la finalidad que se propone la filosofía de Platón»[71]. De hecho, parece ser que fueron los platónicos de tiempos de Justino los que elaboraron las tres vías del conocimiento de Dios a que antes me he referido, una doctrina que más tarde adoptaría la filosofía de la cristiandad medieval. En efecto, la encontramos no sólo en el sistematizador Albino, sino también, con distinta terminología, en Celso[72], y, expuesta en lenguaje más popular, en Máximo de Tiro[73]. Para el hombre de la calle, el término «filosofía» llegó a significar cada vez más la búsqueda de Dios; como dice el autor del hermético *Asclepio,* «la filosofía consiste únicamente en aprender a conocer a la divinidad mediante la contemplación habitual y la piadosa devoción»[74]. Por otra parte, en Máximo podemos ver lo que parece ya una tradición bien establecida de ejercicios de contemplación introvertida. Hemos de «cerrar nuestros oídos y volver nuestra vista y los demás sentidos hacia dentro, a nuestra intimidad»; esto nos permitirá ascender, con las alas de la verdadera razón y del deseo apasionado *(logos* y *eros),* hasta un

[71] Just., *Dial.,* 2.3-6. También los cultos y misterios paganos de esta época reflejan el anhelo de la iluminación personal; cf. Nock, *Conversion,* cap. 7.

[72] Celso, *apud* Oríg., *C. Celsum,* 7.42: ἢ τῇ συνθέσει τῇ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἢ ἀναλύσει ἀπ' αὐτῶν ἢ ἀναλογίᾳ, donde σύνθεσις parece corresponder a la *via eminentiae,* y ἀνάλυσις, a la *via negationis;* cf. Chadwick, *ad loc.,* y Festugière, *Révélation,* IV, 119-23. «El alma —dice Celso en otro lugar— ha de estar continuamente orientada hacia Dios» (8.49).

[73] Max. Tir., 11.9-12. No designa por sus nombres las tres vías, pero las describe en términos platónicos; cf. Festugière, *Révélation,* IV, 111-15.

[74] *Asclep.,* 12 *(Corp. Herm.,* II, 312 Nock-Fest.). El autor añade (14) que la «filosofía» ha de mantenerse libre de la «importuna curiosidad intelectual»; cf. Antonie Wlosok, *Laktanz und die philosophische Gnosis* (1960), 132-36.

lugar de paz más allá de los cielos. «Despójate de todas las demás vestiduras —dice Máximo—, desecha del pensamiento la preocupación de los ojos, y en lo que queda verás el verdadero objeto de tu anhelo» [75].

Este lenguaje resulta muy parecido al de Plotino, pero no arranca necesariamente de una experiencia mística personal. Como con razón ha repetido Festugière, tiene sus raíces doctrinales en una interpretación mística de ciertos pasajes de Platón: la enseñanza del *Fedón* sobre el retiro, la ascensión del *Simposio*, el mito del *Fedro* y el pasaje de la *Carta séptima* sobre la chispa que prende en el alma. Quizá encontremos un acento más personal en un fragmento de Numenio, el pitagórico del siglo II cuyas obras se leían en la escuela de Plotino, hecho que le valió a éste la acusación de plagio [76]. Numenio compara al contemplativo con un vigía que observa desde un lugar elevado a través de un mar vacío y que de pronto fija la vista en un barquito solitario; «del mismo modo —dice Numenio— es preciso retirarse lejos de las cosas de los sentidos y entrar en comunión solitaria con el Bien, donde ya no hay ningún ser humano, ni criatura

[75] Max. Tir., 11.10 b, 11 e. Del mismo modo, en los *Hermetica* se relaciona frecuentemente el conocimiento de Dios con la supresión de la experiencia sensible, por ejemplo, x, 5: «El conocimiento del Bien es un divino silencio e inhibición de todos los sentidos»; XIII, 7: «Detén la actividad de los sentidos corporales y nacerá así la divinidad».

[76] Porf., *Vit Plot.*, 14.10; 17.1. Hoy se admite cada vez más decididamente la influencia de Numenio en el neoplatonismo; cf. *Les Sources de Plotin*, 1-24, 33-61; J. C. M. van Winden, *Calcidius on Matter* (1959), 103-28 y *passim;* P. Merlan, «Philol.», 106 (1962), 137-45; J. M. Rist, «Mediaeval Studies», 24 (1962), 173-77. También influyó en Orígenes; cf. Jerón., *Epist.*, 70.3ss, donde se dice que Orígenes probó los principios del cristianismo apoyándose en Platón, Aristóteles, Numenio y Cornuto.

alguna, ni cuerpo grande o pequeño, sino tan sólo una especie de divina desolación que, en verdad, no se puede nombrar o describir, donde se encuentran las moradas y los lugares y los esplendores del Bien, y el mismo Bien reposa en paz y en amistad, principio soberano que flota sereno sobre las corrientes del Ser»[77]. Como en otro lugar he tratado de demostrar[78], Plotino se hace eco en muchas ocasiones de este pasaje, y creo razonable pensar que lo entendió como una descripción de la unión mística. Sabemos que Numenio afirmó la «identidad indiferenciable» del alma con sus orígenes *(archai);* afirmó «sin ambigüedad» que toda alma *contiene* en cierto sentido «el mundo inteligible, dioses y demonios, el Bien y todos los géneros anteriores del Ser»[79]. Esta es la base teórica de la mística plotiniana; y si Plotino tomó la teoría de Numenio, también es posible, al menos, que de él tomara la práctica.

Desearía, de pasada, llamar la atención sobre un curioso vínculo entre Plotino y el pensamiento místico judío. En su primer escrito, el tratado *Sobre la belleza,* Plotino compara la «desnudez» del alma con que ésta se prepara a la unión mística con la exigencia de «despojarse de las vestiduras» a que han de someterse los que penetran en «los ámbitos sagrados de los templos»[80]. Los comentaristas no han advertido que esta

[77] Numenio, fr. 11 Leemans = Eus., *Praep. Ev.,* 11.21.

[78] *Les Sources de Plotin,* 17ss.

[79] Numenio, test. 34 Leemans = Stob., I, 458.3 Wachsmuth; test. 33 = Stob., I, 365.5.

[80] Plot., I, vi, 7.4ss: τὰ ἅγια τῶν ἱερῶν no es «la sagrada celebración de los misterios» (MacKenna), sino las estancias interiores de los templos, como se desprende de las palabras iniciales del capítulo siguiente, así como de VI, IX, 11.17, «como uno que ha penetrado en el interior del santuario, dejando atrás las estatuas en el templo (exterior)», que viene a expresar la misma idea, pero con imágenes más helénicas.

misma comparación aparece en Filón [81]. Al hablar éste de que el alma ha de despojarse de las pasiones corporales, dice: «Este es el motivo de que el sumo sacerdote no penetre en el Santo de los Santos con sus vestiduras sagradas, sino con el alma despojada de la túnica de la opinión y la imaginación... despojada de todos los colores y los sonidos» [82]. La idea es la misma, si bien Plotino elimina los términos específicamente judíos. Sin embargo, hoy nadie piensa que Plotino hubiera leído a Filón [83], y tampoco hemos de pensarlo nosotros. El carácter de la fuente inmediata de Plotino está indicado en un pasaje de un autor valentiniano que ha recogido Clemente. Se dice allí que la entrada del sumo sacerdote en el Santo de los Santos simboliza el paso del alma al mundo inteligible; del mismo modo que el sacerdote se despoja de su atuendo ritual, también el alma se desnuda; «el ser humano —dice este autor— se convierte en portador de Dios, manejado directamente por el Señor y como si fuese el cuerpo de éste» [84]. Este texto va más allá de lo que dice Fi-

[81] Tanto Cumont, que la entendió como una referencia al culto isiaco (*Mon. Piot*, 25, pp. 77ss), como Henry, que sugirió (*Les États du texte de Plotin*, 211, n.) una conexión con los *Oráculos Caldeos*, basándose en el débil apoyo de Procl., *In Alc.*, 138.18 Cr., dieron por supuesto que la comparación es original de Plotino.

[82] Fil., *Leg. alleg.*, 2.56; cf. Lv 16,2-4.

[83] Las poco convincentes semejanzas aducidas por Guyot, *Les Réminiscences de Philon le Juif chez Plotin* (1906), han de explicarse sobre todo por las fuentes comunes en Platón y Posidonio.

[84] Clem., *Exc. ex Theor.*, 27. No todos los testimonios recogidos por Clemente son valentinianos (algunos parecen expresar su propio punto de vista), pero creo que éste lo es. La curiosa teoría de que el alma, una vez que se desprende del cuerpo terreno, se hace como «si fuese el cuerpo de la Potencia» (27.3) o «el cuerpo del Señor» (27.6) parece co-

lón; la acción del sumo sacerdote se interpreta ya decididamente como símbolo de la experiencia mística, al igual que en Plotino. Y ésta podría ser la fuente de Plotino; su tratado *Contra los gnósticos,* escrito después de su ruptura final con el gnosticismo, parece demostrar un notable conocimiento de las doctrinas valentinianas[85]. Pero hemos de pensar también en Numenio como posible intermediario, ya que está bien atestiguado el especial interés que éste sentía por las cosas de los judíos[86].

¿Qué ocurría con la mística dentro de la Iglesia cristiana? Como ya hemos visto, se habla mucho de asimilación a Dios, especialmente allá donde se manifiesta con fuerza la influencia platónica; hay incluso ciertos autores que se refieren a una «divinización» del hombre todavía en estado corpóreo. Clemente gusta de aplicar el lenguaje tradicional de los misterios griegos a la experiencia religiosa cristiana; habla con frecuencia, por ejemplo, de la «visión» *(epopteia)*

rresponder a la descripción, igualmente extraña, del «alma material» como «el cuerpo del alma divina» en excerp. 51.2, que generalmente se tiene por valentiniano. Si esta especulación resultara ser una pura invención de Clemente, sería difícil imaginar cómo llegaría a conocimiento de Plotino, que no se molestaría en consultar los apuntes privados de un autor cristiano.

[85] Cf. las notas de Bouillet a su traducción, 1.491-544; H.-C. Puech en *Les Sources de Plotin,* 162s, 174 y (sobre las relaciones de Plotino con la gnosis) 183ss. La tendencia mística del valentinianismo se hace evidente en el *Evangelium Veritatis,* por ejemplo, cuando su autor dice: «En virtud de la Unidad cada cual se encontrará a sí mismo. Por medio de la gnosis se purificará de la diversidad con una mirada a la Unidad, consumiendo la Materia dentro de sí mismo como una llama, la oscuridad con la luz y la muerte con la vida» (p. 25. 10ss Malinine-Puech-Quispel).

[86] Cf. *Les Sources de Plotin,* 5ss.

de Dios, aunque, por regla general, sin aclarar lo que entiende por ello[87]. Las *Sentencias* de Sexto nos dicen que «viendo a Dios te verás a ti mismo», y a la inversa, que «el alma del sabio es el espejo de Dios». Este lenguaje se puede remontar a dos fuentes: el *Primer Alcibíades*, atribuido a Platón, y la segunda carta de san Pablo a los Corintios[88]. Pero si bien se da la misma tendencia general a la mística, que ya hemos observado en los autores paganos, hasta donde alcanzan mis lecturas no he encontrado en ningún escritor cristiano de este período una sola referencia explícita a la posibilidad de la *unión mística* en esta vida.

Se ha dicho a veces que Orígenes fue la excepción, pero todo lo que Völker, el principal portavoz de esta opinión, ha podido demostrar es que Orígenes se sirve a veces de términos que *podrían* aplicarse a la unión mística, y que otros aplicarían más tarde en este sentido[89]. El único pasaje de Orígenes que Völker pretende presentar como una *descripción* de la unión mística apenas es otra cosa que una paráfrasis de las palabras de san Pablo que Orígenes está comentando[90]. Más impresionante resulta otro pasaje del *De principiis*, en que su autor describe un estado en que «el espíritu ya no será consciente de ninguna otra cosa fuera o distinta de Dios, sino que pensará en

[87] En *Strom.*, 7.11 habla Clemente de la visión (ἐποπτεία) como de la «coronación que se ofrece al alma gnóstica», pero en 1.28 la equipara simplemente a la teología o la metafísica. En cuanto a otros pasajes, cf. *Pat. Lex.*, *s. v.* ἐποπτεία.

[88] Sext., *Sent.*, 446 (cf. 577), 450. Las fuentes son [Plat.], *Alc.*, I, 133 C, donde Dios es el espejo en que el hombre contempla su verdadero yo, y 2 Cor 3,18, donde se discute el sentido (cf. Kirk, *Vision*, 102-4).

[89] W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes* (1931), 117-44. Cf., en contra, H.-C. Puech, «Rev. d'Hist. et Phil. Rel.» (1933).

[90] Völker, *op. cit.*, 124.

Dios y verá a Dios y se apegará a Dios, y Dios será el modo y la medida de cada uno de sus movimientos». Pero aquí se habla de la consumación final, y partiendo de un versículo del Evangelio de san Juan, añadiendo además la advertencia de que semejante bienaventuranza no ha de ser esperada por el alma *encarnada* ni siquiera después de la muerte, cuanto menos antes de ésta [91]. Parece tratarse, como dice Daniélou, de «una teoría especulativa... más que de una descripción de la experiencia mística» [92]. Recientemente, sin embargo, H. Crouzel [93] se pregunta si es verosímil que un autor en que ya aparece gran parte del lenguaje de la mística cristiana posterior no tuviera personalmente algún grado de esta misma experiencia. Llama también la atención sobre uno de los pocos pasajes en que Orígenes habla de sus propias experiencias; en un sermón sobre el Cantar de los Cantares, dice: «Frecuentemente, Dios me es testigo, sentí que el Esposo se me acercaba, y que permanecía, en la medida en que ello es posible, a mi lado; entonces desaparecía repentinamente, y yo no podía encontrar lo que andaba buscando» [94]. Y añade que este anhelo y esta desilusión se habían repetido varias veces en diversas ocasiones. Es posible que, con estas pruebas, hayamos de clasificar a Orígenes como un místico «frustrado». Ciertamente, poseía el concepto de la unión mística, y lo valoraba mucho; de este modo

[91] Oríg., *De princ.*, 3.6.1-3; cf. Jn 17,21.

[92] Daniélou, *Origen*, 297.

[93] H. Crouzel, *Origène et la connaissance mystique* (1961), 530.

[94] Oríg., *Hom. in Cant.*, 1.7 (GCS VIII, 39.16). Podría resultar significativo el hecho de que Orígenes fue, al parecer, el primero en identificar la «esposa» del Cantar de los Cantares con el alma individual; los anteriores comentaristas cristianos la identificaban con la Iglesia.

preparó el camino a Gregorio de Nisa, en el que influyó poderosamente y que ha sido llamado el primer místico cristiano.

No puedo extenderme ahora mucho sobre la mística de Gregorio, que, por lo demás, queda fuera del período que estudiamos. Pero de buena gana plantearé la cuestión de su deuda con Plotino. Es un tema que nunca ha sido tratado con detenimiento; pero, a juzgar por las semejanzas de pensamiento y expresión, me parece muy seguro que leyó al menos uno o dos de los más populares tratados de Plotino. A semejanza de éste, Gregorio afirma también que el alma está *naturalmente* unida a Dios, y coincide asimismo con Plotino en comparar el estado del hombre caído al de un individuo cubierto de lodo, del que es preciso limpiarle para que recupere su natural condición. Pero mientras que Plotino dice que «su tarea consiste en volver a ser el que era», Gregorio hace una silenciosa corrección, insistiendo en que el cambio no es «tarea nuestra», sino de Dios [95]. Esta insistencia en la intervención de la gracia parece ser el rasgo más importante que diferencia la mística de Gregorio de la de Plotino. En cuanto a la forma de exponer la unión mística, ambos autores están absolutamente de acuerdo, y me resulta muy difícil admitir la pretensión de Daniélou en el sentido de que esa coincidencia en el

[95] Greg. Nis., PG 46, 372 BC; cf. Plot., I, vi, 5.43ss. Ecos claros de este popular tratado (περὶ τοῦ καλοῦ) se advierten con especial frecuencia en Gregorio; por ejemplo, Greg., PG 44, 541 Dss, está muy cerca, en fraseología e ideas, de Plot., I, vi, 9.8ss; cf. también 46, 364 C con 1.20; 44, 428 C y 1145 B con 8.16ss; 46, 173 D con 9.29ss. Utilizaron el mismo tratado Basilio (Henry, *États du texte de Plotin* [1938], 175), Ambrosio, bien de primera mano o a través de un intermediario griego (Courcelle, «Rev. de Phil.», 76 [1950], 29ss; Theiler, «Gnomon», 25 [1953], 113ss) y Agustín.

lenguaje «oculta realidades totalmente distintas» [96]. Al igual que Plotino, Gregorio describe la unión mística como un despertarse del lecho del cuerpo o como una ascensión al puesto del vigía; al igual que en Plotino, no se trata de una visión, sino más bien de una toma de conciencia de que la divinidad se ha hecho presente; al igual que en Plotino, el alma se unifica y simplifica, asume la calidad de la luz y se identifica con aquello que capta [97]. Pienso que Gregorio ha tenido la misma experiencia que Plotino, pero creo también que reconocía lo que Plotino había escrito al respecto y que adoptó su lenguaje descriptivo. En este sentido y en esta medida puede decirse que la mística cristiana arranca de una fuente pagana [98].

[96] J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique,* 233. Su afirmación de que el pensamiento de Gregorio, a diferencia de su lenguaje, «es puramente cristiano» *(ibid.,* 9) puede contrastarse con la opinión de Cherniss, para quien «aparte de unos pocos dogmas ortodoxos que no podía dejar de lado, Gregorio se limitó a aplicar nombres cristianos a la doctrina de Platón, llamando al resultado teología cristiana» *(The Platonism of Gregory of Nyssa* [1930], 62). Ambos juicios resultan con seguridad un tanto excesivos.

[97] Despertarse del cuerpo, Plot., IV, viii, 1.1; Greg., 44, 996 A-D. Σκοπιά, Plot., IV, iv. 5.10; Greg., 44, 453 A (cf. también Numenio, fr. 11, citado antes, p. 127, y Platón, *Rep.,* 445 C). Presencia divina, Plot., VI, ix, 8.33, etc.; Greg., 44, 1001 BC. Ἅπλωσις, Plot., VI, ix, 11.23; Greg., 46, 93 C. Hacerse φῶς el alma, Plot., I, vi, 9.18ss; Greg., 44, 869 A. Cf. también Plot., III, viii, 10.5ss con Greg., 44, 1000 AB (Dios comparado con una fuente inagotable); Plot., VI, ix, 8.38 con Greg., 44, 508 B (las almas formando un coro y mirando a Dios como a su corifeo). Estoy convencido de que un estudio más a fondo por alguien que conozca mejor a ambos escritores revelaría nuevos paralelos.

[98] Sobre el puesto secundario de la mística en la primitiva tradición cristiana y su falta de originalidad, cf. A.-J. Festugière, *L'Enfant d'Agrigente* (1950), 127-48.

Para resumir, en el período que estudiamos sólo se sabe que practicaran la mística en sentido estricto Plotino y Porfirio. Pero la experiencia mística admite diversos grados, y la mística plotiniana no es un fenómeno aislado. En la filosofía del siglo II aparece muy marcada la tendencia hacia la *teoría* de la mística introvertida, que, en Numenio al menos, se expresa de forma tal que sugiere una experiencia efectiva. Hemos visto también que en un texto gnóstico y en otro hermético aparecía algo que se asemeja a la mística extravertida. Y si aceptamos como «místico» en sentido amplio *cualquier* intento de establecer un puente psicológico entre el hombre y la divinidad, podremos afirmar que la mística era algo endémico en casi todo el pensamiento religioso de este período y que cada vez ganó más fuerza, desde Marco Aurelio hasta Plotino y desde Justino hasta Orígenes. Ello no ha de sorprendernos. Como ha dicho con razón Festugière, «miseria y mística son realidades conexas»[99]. Los espíritus serios debieron de sentirse atraídos por cualquier camino que les prometiera la posibilidad de escaparse

[99] A.-J. Festugière, *Cadre de la mystique hellénistique*, en *Mélanges Goguel* (1950), 84. La observación de Lucrecio, «multoque in rebus acerbis acrius advertunt animos ad religionem» (3.53), parece aplicable por igual a la mística y al culto externo, en el que pensaba Lucrecio. W. Nestle, «N. Jahrbuch» (1922), 137-57, al mismo tiempo que reconoce la inexistencia de «períodos místicos» en la Grecia clásica, señala cuatro etapas de disturbios políticos y sociales que dieron origen a ciertos movimientos a los que se podría aplicar el calificativo de «místicos» en sentido amplio, concretamente, en el siglo VI a. C. (Pitágoras, el orfismo); después de la guerra del Peloponeso (Platón); en el siglo I a. C. (Posidonio, los neopitagóricos); en el siglo III d. C. (Plotino). No afirmo que las explicaciones de este tipo sean exhaustivas (cf. p. 22, n. 5), pero no dejan de tener cierta importancia para el tema que tratamos.

de un mundo intelectualmente tan empobrecido, materialmente tan inseguro, tan lleno de temor y odio como el del siglo III. Además de Plotino, debieron de ser muchos los que daban un nuevo sentido a las palabras de Agamenón en Homero: «Huyamos a nuestra propia tierra»[100]. Este consejo podría encabezar como un lema todo aquel período. Toda la cultura, la pagana y la cristiana por igual, avanzaba hacia una fase en que la religión habría de abarcar todo el ámbito de la vida, en que la búsqueda de Dios habría de cubrir con su sombra todas las restantes actividades humanas.

[100] Plot., I, vi, 8.16, de que se hace eco Greg., 44, 1145 B, y Agust., *Civ. Dei,* 9.17. La frase está tomada de la *Ilíada* (2.140), pero Plotino pensaba en la *Odisea;* incluso llega a presentar a Ulises huyendo de Circe y Calipso como prototipo del alma que huye de la belleza sensible. Este pasaje tiene una significativa réplica pictórica en uno de los frescos gnóstico-cristianos que decoran una tumba del siglo III cerca de Viale Manzoni en Roma, que parece representar el regreso de Ulises como prototipo del alma que retorna «a su patria» (J. Carcopino, *De Pythagore aux Apôtres,* 175-211). Tanto Plotino como el pintor gnóstico se inspiran probablemente en una fuente pitagórica (Carcopino, *loc. cit.;* F. Buffière, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque,* 413-18; M. Detienne, *Homère, Hésiode et Pythagore,* 52-60); Numenio había alegorizado la *Odisea* de manera parecida (test. 45 Leemans, *apud* Porf., *Ant. nymph.,* 34).

CAPITULO IV

DIALOGO DEL PAGANISMO CON EL CRISTIANISMO

Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum.

SÍMMACO

Hasta ahora me he ocupado de actitudes y experiencias que casi siempre compartían cristianos y paganos, al menos en el caso de algunos de ellos por ambos bandos. Pero no quisiera dar la impresión de que, a mi modo de ver, no había importantes diferencias entre el paganismo y el cristianismo en el período de que nos ocupamos. En este capítulo final me propongo exponer algo de lo que pensaban cristianos y paganos unos sobre otros, según los testimonios de la literatura de la época. Es éste un tema amplio y complicado; para tratarlo adecuadamente sería preciso todo un curso de conferencias [1], por lo que me veré

[1] La obra básica sobre la parte pagana del diálogo es el libro de Labriolle, *Réaction,* obra brillante, cuya única falta consiste en que las firmes convicciones del autor hacen que en ocasiones su juicio no sea del todo equitativo respecto a los autores paganos. Una actitud opuesta se advierte en el artículo de Nestle *Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum:* «Arch. f. Rel.», 37 (1941-42), 51-100. La obra de Celso *La verdadera doctrina* nos es conocida únicamente a través de Orígenes, *Contra Celsum* (Ed. Koetschau, GCS; trad. inglesa de H. Chadwick [1953], con valiosa introducción y breves notas). R. Bader, *Der Ἀληθὴς Λόγος des Celsus* (1940), ha realizado un intento de reconstrucción. Estudios en L. Rougier, *Celse* (1925); A. Miura-Stange, *Celsus u. Origenes* (1926); C. Andresen, *Logos und Nomos* (1955). Los fragmentos del libro de Porfirio *Adversus Christianos*

obligado a fijarme sólo en algunos puntos más destacados. Al elegirlos habré de tener en cuenta no tanto las discusiones doctrinales cuanto las diferencias de sentimientos que parecen constituir una divisoria psicológica.

Comenzaremos por hacer dos aclaraciones necesarias. En primer lugar, la disputa se desarrolló en diversos niveles intelectuales y sociales. En ella emplearon sus energías hombres cultos como Orígenes y Porfirio, pero tampoco faltarían las frecuentes y ásperas discusiones en las asambleas de las ciudades griegas, en los mercados de las aldeas del norte de Africa y en millares de sencillos hogares. Desgraciadamente, nuestras noticias sobre el diálogo a estos niveles son muy escasas, pero lo que sabemos o podemos conjeturar al respecto habrá de dejarse aparte del diálogo, más refinado, que mantuvieron entre sí los más instruidos. En segundo lugar, no se trata de un debate estático; tanto el cristianismo como la filosofía pagana se hallaban en un proceso de cambio continuo y de evolución durante este período, y las relaciones entre ambos cambiaron también en consecuencia. Podemos diferenciar tres fases en la evolución de aquellas relaciones.

Al principio de este período, ni el pensamiento pagano ni el cristiano constituían sistemas unitarios o cerrados. La filosofía griega tanteaba el terreno en busca de la síntesis que un siglo más tarde habría de lograr Plotino, pero aún era muy notorio el desacuerdo que cundía entre los adeptos del platonismo, que cada vez estaba más en candelero. En cuanto a los

fueron recogidos por Harnack, «Abh. Akad. Berl., Phil.-Hist. Kl.», 1 (1916); cf. J. Bidez, *Vie de Porphyre* (1913), 65-79; J. Geffcken, *Der Ausgang des gr.-röm. Heidentums* (1920), 56-77; A. B. Hulen, *Porphyry's Work Against the Christians* (1933).

cristianos, según Celso, estaban divididos en numerosas sectas que se hacían la guerra, y que entre sí apenas tenían nada en común, como no fuera el nombre de cristianos[2]. Se trata, con seguridad, de una exageración; pero es cierto que aún no había sido formulado un credo cristiano obligatorio para todos y que tampoco había sido fijado el canon de la Escritura cristiana. El Fragmento muratoriano, que suele fecharse hacia el año 180, excluye todavía la Epístola a los Hebreos e incluye el Apocalipsis de Pedro; algunos dignatarios de la Iglesia romana rechazaban el Evangelio de san Juan, y eran aún muchos los que no admitían el Apocalipsis de Juan; Hermas, por otra parte, era considerado todavía por Orígenes como libro de inspiración divina, y en la misma consideración se tenía una gran variedad de Evangelios apócrifos, Hechos y Apocalipsis que circulaban entre los fieles[3]. Hasta había quienes se permitían alterar el texto de los evangelistas; así, Marción redactó de nuevo el de Lucas, y Clemente de Alejandría tuvo conocimiento de una versión «secreta» de Marcos que él consideraba básicamente auténtica, aunque interpolada por los

[2] *Apud* Orígenes, *C. Celsum*, 3.10-12.

[3] Sobre la repulsa del Evangelio de san Juan, Epifanio, *Haer.*, 51.3; sobre la aceptación de Hermas, Iren., *Haer.*, 4.20.2; Oríg., *Princ.*, 4.2.4; cf. Eus., *Hist. Eccl.*, 3.25, y el estudio de Harnack, en su *Origin of the New Testament* (trad. inglesa; 1925). Es significativo que a finales del período que estudiamos parece que el Evangelio de san Juan es el más estimado. Su doctrina del Logos atraía a los filósofos; así, Amelio, el discípulo de Plotino, lo cita con aprobación (*apud* Eus., *Praep. Ev.*, 11.19.1), y un platónico citado por san Agustín pensaba que las palabras iniciales del Evangelio de san Juan «deberían escribirse con letras de oro y ponerse en el lugar más elevado de las iglesias para que todos pudieran leerlas» (*Civ. Dei*, 10.29).

gnósticos en servicio de sus propios fines maliciosos [4]. Aún no estaban claramente diferenciadas la ortodoxia y la herejía, y resultaba fácil deslizarse de la una a la otra; Taciano pasó de la ortodoxia al valentinianismo y Tertuliano al montanismo. Si Celso confundía a veces el cristianismo con el gnosticismo, como alega Orígenes [5], es muy probable que en esta misma confusión incurriera un buen número de cristianos contemporáneos.

El diálogo con el paganismo se inicia justamente en este momento. Los «Padres apostólicos» habían escrito únicamente para sus correligionarios cristianos. Ahora salen los apologetas de su *ghetto* ideológico y por primera vez defienden la causa del cristianismo ante el mundo de los paganos ilustrados, pero no tanto con la esperanza de convencerlos y convertirlos cuanto con el deseo de inducirlos a reprobar las intermitentes persecuciones locales a que por entonces se veía sometida la Iglesia. Fue también a finales del siglo II cuando un intelectual pagano tomó en serio al cristianismo por primera vez. Lo que para Plinio el Joven no había sido más que una incómoda complicación administrativa, lo que Luciano y el mismo Galeno habían mirado como una mera curiosidad psicológica, fue considerado por Celso como una amenaza real contra la estabilidad y la seguridad del Imperio. Con notable anticipación supo ver en la Iglesia un potencial Estado dentro del Estado, cuyo continuo

[4] Así se afirma en una carta, recientemente descubierta, de Clemente; cf. W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia* (1962), 56s, 132. Cf. la afirmación de Celso en el sentido de que algunos cristianos «alteran el texto original del Evangelio tres o cuatro o muchas veces, y lo desfiguran para de este modo eludir las dificultades que les plantea la crítica» (*Contra Celsum*, 2.27).

[5] *C. Celsum*, 5.61s; 6.24ss.

desarrollo, en su opinión, amenazaba con romper los vínculos de la sociedad y abrir finalmente las puertas a los bárbaros[6]. Celso expuso sus opiniones en un libro llamado *La verdadera doctrina,* cuyos propósitos eran oponerse a la expansión del cristianismo y persuadir a los cristianos de que debían ser mejores ciudadanos. Se cree que fue publicado bajo Marco Aurelio, quizá hacia el año 178[7]. Si es exacta esta fecha, parece que dominó la situación, sin tener réplica, durante dos generaciones.

La segunda fase abarca desde el año 203, en que el joven Orígenes comenzó su labor docente en Alejandría, hasta el 248 aproximadamente, cuando, siendo ya anciano, publicó su *Contra Celsum.* Para los pueblos del Imperio fue aquélla una época de inseguridad y miseria crecientes; para la Iglesia fue una etapa de libertad relativa, sin persecuciones, de intenso crecimiento numérico y sobre todo de rápido progreso intelectual. Clemente de Alejandría comprendió que si el cristianismo aspiraba a ser algo más que la religión de los iletrados no tenía más remedio que contar con la filosofía y la ciencia griegas; los sencillos cristianos tendrían que dejar de «temer a la filosofía como temen los niños a un espantapájaros»[8]; la máxima de Tertuliano, «nobis curiositate opus non est post Christum

[6] *C. Celsum,* 3.55; 8.35, y especialmente 8.68-75. Cf. la introducción de H. Chadwick, xxis.

[7] Sobre la fecha de Celso, cf. Chadwick, introducción, xxviss. Pero los datos son muy poco seguros. Es posible que Celso leyera a Justino y que tratara de responder a éste con su obra, aunque no lo nombra explícitamente (Andresen, 345-72; A. D. Nock, JTS, NS 7 [1956], 316s). El título de Celso parece significar «la verdadera (= tradicional) doctrina teológica»; cf. A. Wifstrand, *Die Wahre Lehre des Kelsos,* en *Kong. Hum. Vetenskapsfundet i Lund, Aarsberättelse* (1941-42).

[8] Clem., *Strom.,* 6.80; cf. 6.93.

Iesum»[9], sería juzgada como un fatal obstáculo a la conversión de las personas inteligentes. Orígenes acudió a la escuela del pagano Ammonio Saccas, el mismo que, en fecha posterior, tendría entre sus alumnos a Plotino. En aquella escuela se impartía no sólo una formación filosófica, sino que también se daban lecciones de matemáticas y ciencias naturales, siguiendo unos planes educativos basados en Platón, seguramente no muy distintos de los que establecería Plotino[10]. A partir de aquel momento, el diálogo con el paganismo se desarrollaría entre intelectuales de la misma valía, y hasta se advierte que Orígenes, en el *Contra Celsum,* adopta un tono de superioridad intelectual[11] no del todo injustificado. Más adelante me ocuparé de las amplias concesiones que hizo al platonismo.

Por parte del paganismo se advierten en esta época indicios de que se desea absorber el elemento cristiano en el *statu quo,* del mismo modo que habían sido asimilados tantos otros cultos antiguos, o al menos fijar los términos en que podría admitirse la posibilidad de una coexistencia pacífica. Es posible que fueran éstos los propósitos de Julia Mammea, la empe-

[9] Tert., *De praescript. baer.,* 9.18 Kroymann. Cf. también *De anima,* 1s.

[10] Eus., *Hist. Eccl.,* 6.18.3; Greg. Taum., *Paneg. in Originem,* 15. Cf. Porf., *Vit. Plot.,* 14.

[11] Cf., por ejemplo, *C. Celsum,* 2.32, donde Orígenes acusa a Celso de no haber acertado con sus mejores bazas: así, no ha caído en la cuenta de las discrepancias que presentan las genealogías de Jesús, «que es un problema discutido incluso entre los cristianos, y que muchos plantean como una acusación contra éstos». «Orígenes está convencido de que él mismo podría haber lanzado contra los cristianos acusaciones mucho más eficaces que las de Celso» (Miura-Stange, *Celsus und Origenes,* 137, n. 1). Sobre el uso que hace de argumentos filosóficos paganos contra Celso, cf. H. Chadwick, JTS 48 (1947), 34-49.

ratriz madre, cuando invitó a Orígenes a la corte; de Alejandro Severo, su hijo, se nos cuenta que tenía en su capilla privada estatuas de Abrahán, Orfeo, Cristo y Apolonio de Tiana, cuatro poderosos *prophetai* a los que tributaba igual reverencia [12]. No era el único que mantenía semejante actitud; por la misma época predicaba el gnóstico Carpócrates un culto compuesto parecido; si hemos de creer a Ireneo y Agustín, sus discípulos veneraban imágenes de Homero, Pitágoras, Platón, Aristóteles, Cristo y san Pablo [13]. El mismo espíritu demuestra una carta, no fechada, de un sirio llamado Serapión, en que se cita a Cristo, «el sabio rey de los judíos», al lado de Sócrates y Pitágoras, como ejemplo de sabio cuyas enseñanzas han sobrevivido a la persecución [14]. A la misma época corresponden probablemente los dos oráculos de Hécate citados por Porfirio en su obra temprana *Sobre la filosofía de los oráculos*. Respondiendo a una consulta sobre si Cristo era Dios, Hécate contestó, en sustancia, que Cristo fue un hombre de piedad sobresaliente, pero que, al confundirlo con una divinidad, sus seguidores han incurrido en un grave error. De lo que

[12] Eus., *Hist. Eccl.*, 6.21.3; Lampridio, *Alex.*, 29. La dinastía de los Severos (193-235 d. C.) tuvo una fuerte inclinación no precisamente hacia el cristianismo en particular, sino hacia los cultos orientales en general; cf. A. D. Nock, *Conversion*, 128ss.

[13] Iren., *Haer.*, 1.25.6; Agus., *Haer.*, 7 (PL 42, p. 27). El gnosticismo acogía también de buena gana las supuestas doctrinas de los sabios orientales; así, el gnóstico Prodico poseía «libros secretos» de Zoroastro (Clem., *Strom.*, 1.69.6; cf. Porf., *Vit. Plot.*, 16); en los textos de Nag Hammadi se incluían revelaciones bajo el nombre de Zostriano y Hermes Trismegisto; Mani contaba a Buda y Zoroastro, además de Jesús, entre sus predecesores enviados por Dios (C. Schmidt, *Sitzb. Ber.* [1933], 56s).

[14] *P. Lond.*, 987.

Porfirio concluye que «no hemos de hablar mal de Cristo, sino compadecernos de la locura de los hombres» [15].

Muy diferente es la tercera fase. Se inicia con la persecución de Decio en el año 249, el primer intento sistemático de aniquilar el cristianismo por el procedimiento de privar a la Iglesia de sus dirigentes, y que quizá hubiera logrado este propósito de no haberle puesto fin la muerte de Decio en el campo de batalla [16]. Finaliza esta etapa con la gran persecución bajo Diocleciano y Galerio, en la que hubo muchos renegados, pero que no logró conmover al núcleo más firme de los creyentes, que durante diez años se vieron tratados como proscritos. En el intervalo, gracias a las espantosas condiciones sociales y económicas de los años 250 a 284, la Iglesia había ganado rápidamente en número e influencia. Fue precisamente en el curso de ese intervalo, probablemente hacia el año 270, cuan-

[15] Eus., *Dem. Ev.,* 3.7; Agus., *Civ. Dei,* 19.23.2ss (= Wolff, *Porphyrii de phil. ex orac. reliquiae,* 180ss). Cf. la alusión favorable de Amelio al Evangelio de san Juan (p. 139, n. 3, *supra).*

[16] Cf. A. Alföldi, CAH XII, 202; F. C. Burkitt, *ibíd.,* 521. Las más duras de las antiguas persecuciones lo fueron menos, por supuesto, que las matanzas de judíos en tiempos de Hitler. Fueron ejecutados los clérigos cristianos y los laicos más eminentes, pero, salvo en ocasiones excepcionales, «los cristianos ordinarios que no se empeñaban en hacer exhibición de su fe apenas tenían probabilidades de ser víctimas de la persecución» (G. de Ste. Croix, «Harv. Theol. Rev.», 47 [1954], 104). En cuanto a los motivos subyacentes a estas persecuciones, estamos escasamente informados. Según algunos historiadores, era sobre todo y aun exclusivamente de carácter político; según otros, fundamentalmente religiosos. Pero no parece fácil dar una respuesta exclusiva. El caso de Hitler debería enseñarnos hasta qué punto el fanatismo religioso o racista puede entremezclarse con motivaciones de orden puramente práctico, tales como la necesidad de chivos expiatorios.

do Porfirio publicó su duro alegato *Contra los cristianos,* que tuvo muchos imitadores en los años siguientes, pero que también provocó numerosas réplicas por parte de los cristianos. Porfirio expresaba en su obra los sentimientos de alarma que embargaban a todos los paganos con sentimientos religiosos. Presenta al cristianismo como una doctrina que se predica en los más remotos rincones de la tierra; advierte cómo en Roma el culto de Jesús está sustituyendo al de Asclepio, y señala además un nuevo síntoma de la confianza y la riqueza de los cristianos: el hecho de que éstos construyen por todas partes grandes iglesias [17]. No pide que sean perseguidos; al contrario, parece que se compadeció de los muchos cristianos que, por causa de las doctrinas de su Iglesia, fueron «inhumanamente castigados» [18]. Sus sucesores fueron menos escrupulosos. Hierocles, autor de un tratado que llevaba por título *Los amantes de la verdad,* en que exaltaba a Apolonio de Tiana como rival de Cristo, fue también uno de los instigadores de la gran persecución de Diocleciano, y en su condición de gobernador provincial intervino activamente en su desarrollo [19]. Este personaje es buen ejemplo no sólo de la

[17] Porf., *Adv. Christ.*, frs. 13, 80, 76.27. Cf. Eus., *Hist. Eccl.*, 8.1.5, y Harnack, *Mission*, II, 85-88. Los datos epigráficos sugieren una rápida decadencia del culto pagano en la segunda mitad del siglo III; cf. Geffcken, *Ausgang*, 20-25; Frend, «Past and Present», 16 (1959), 20-22.

[18] *Adv. Christ.*, fr. 36.9; cf. J. Bidez, *Vie de Porphyre* (1913), 68, n. 1. En contra, Labriolle, *Réaction*, 286, n. 1, adujo una referencia a «justos castigos» en el fr. 1.14; pero no podemos asegurar hasta qué punto el lenguaje de este llamado fragmento (que a lo sumo es una paráfrasis) se remonta al mismo Porfirio.

[19] Los datos sobre Hierocles han sido recogidos por Labriolle, *Réaction*, 306-10. No ha de confundírsele con el neoplatónico posterior que escribió un comentario, que conservamos, sobre *Cántico de Oro*.

colaboración de los intelectuales con el régimen vigente, sino de la transformación del neoplatonismo en una verdadera religión, con sus santos y sus taumaturgos. Ambas eran reacciones defensivas frente a los progresos del cristianismo; ambas habrían de quedar ilustradas a gran escala durante el breve reinado del emperador Juliano.

Esta alteración de las relaciones fue naturalmente acompañada de ciertos cambios en el tipo de argumentos a que se recurría, aunque muchas veces se repetían los viejos alegatos que ya habían perdido toda su fuerza. En cuanto al diálogo a nivel popular, apenas cabe hablar de «argumentos», ya que se trataba más bien de invectivas. Todos los autores que conocemos, desde Tácito hasta Orígenes, atestiguan los duros sentimientos de hostilidad que el cristianismo suscitaba en las masas paganas. Tácito dice que los cristianos eran «odiados por sus vicios», y que eran considerados enemigos de la raza humana, lo que explica el hecho de que se aceptara con tanta facilidad que habían sido responsables del gran incendio de Roma[20]. «El pueblo de Cristo —dice Orígenes con cierto deje de orgullo— es odiado por todas las naciones, incluso las que moran en los más apartados parajes del mundo»[21]. El año 177, toda la comunidad cristiana de Lyon se hubiera visto arrastrada fuera de sus casas y apaleada a muerte a manos de la multitud de no haber intervenido a tiempo las autoridades, que sustituyeron el linchamiento por la tortura legal. Pa-

[20] Tac., *Ann.*, 15.44.3: «Per flagitia invisos... 5 haud proinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt». Cf. Tert., *Apol.*, 37: «Hostes maluistis vocare generis humani christianos».

[21] *Comm. ser.* 39 *in Mt.* (vol. iv, 269 Lommatzsch). Esta hostilidad, sin embargo, no era universal; en Alejandría, cuando la gran persecución, muchos paganos ocultaron de la policía a los cristianos fugitivos.

rece que muchas persecuciones locales durante el siglo II fueron decretadas a regañadientes por los gobernadores a causa de que no podían contener los sentimientos populares contra los cristianos. Plinio el Joven se vio ante las numerosas listas de nombres que le llegaban de los denunciantes anónimos (y que Trajano le aconsejó muy sensatamente que no tuviera en cuenta); los esclavos paganos de Lyon denunciaban a sus amos cristianos, y la misma persecución de Decio fue precedida de violencias multitudinarias en Alejandría.

¿Por qué eran tan impopulares los cristianos? Los datos que poseemos señalan cierto número de motivos, aparte de la necesidad general de descargar sobre quien sea los sentimientos de disgusto, rasgo pocas veces reconocido, pero de enorme peso en la naturaleza humana. No cabe duda de que los cristianos, al principio, hubieron de repartirse con los judíos la aversión de que éstos habían sido objeto desde muy antiguo; parece que los primeros aparecen en los documentos romanos al principio como una secta judía disidente que, a instigación de un tal «Crestos», se había enzarzado en una serie de peleas callejeras con los otros judíos de Roma [22]. Al igual que los judíos, eran tenidos por «gente impía» que no tributaba la debida veneración a las imágenes y los templos. Pero mientras que los judíos constituían una nación muy antigua, y como tal con derecho a seguir sus costumbres ancestrales en materia de religión, los cristianos, secta recién aparecida y formada por gentes de diversa nacionalidad, no podían aspirar a semejante privilegio.

[22] Suet., *Claud.*, 25.3. La confusión que se advierte en las palabras «impulsore Chresto» sugiere un informe contemporáneo de la policía; una fuente posterior hubiera estado seguramente mejor informada. Cf. H. Janne, «Impulsore Chresto», en *Mélang. Bidez* (1934), 531-53.

Por otra parte, al parecer formaban una sociedad secreta, cuyos miembros se reconocían entre sí mediante saludos secretos, como hacen hoy los gitanos, y se mantenían unidos gracias a misteriosas intimidades [23]. «Son una raza huidiza —dice el pagano en Minucio— que se esconde de la luz del día» [24]. ¿A qué se dedicaban en sus casas, a puerta cerrada, de donde excluían a los no bautizados? Contra los cristianos se alzaban las sospechas que desde siempre han suscitado las sociedades secretas; se decía que, a imitación de las asociaciones dionisíacas, suprimidas en el año 186 a. C., se entregaban a orgías incestuosas, y que, a semejanza de los catilinarios, practicaban el sacrificio de niños, cuyas carnes comían ritualmente [25]. Estos eran segura-

[23] Oríg., *C. Celsum,* 1.1; Min. Félix, 9: «Occultis se notis et insignibus noscunt et amant mutuo paene antequam noverint... se promisce apellant fratres et sorores». Cf. las señales secretas usadas por los iniciados en el culto dionisíaco (Plaut., *Miles,* 1016; Apul., *Apol.,* 56).

[24] Min. Félix, 8: «Latebrosa et lucifugax natio». Los pitagóricos eran también mirados con antipatía por los mismos motivos; Séneca los llama «invidiosa turbae schola», NQ 7.32.2.

[25] Sobre las supuestas «orgías», dionisíacas y cristianas, cf. M. Gelzer, «Hermes», 71 (1936), 285-86; sobre las acusaciones de canibalismo sacramental, cf. el detallado análisis de los textos por F. J. Dölger, *Ant. u. Chr.,* IV (1934), 188-228. Los rumores de que los cristianos comían la carne y bebían la sangre de un dios pudieron servir de base a esta acusación posterior. Pero los cristianos no dudaron en lanzar acusaciones semejantes contra los carpocratianos (Iren., *Haer,* 1.20.2; Clem., *Strom.,* 3.10.1) y contra los montanistas (Epif., *Haer.,* 48.14.5; Agus., *Haer.,* 26). Justino también había oído contar cosas parecidas a propósito de diversas sectas gnósticas, pero no admitió que fueran ciertas, cosa que dice mucho en su favor (*Apol.,* i, 26.7); también supone que las calumnias contra los cristianos eran difundidas por los espíritus malignos, deseosos de desacreditar el cristianismo (*ibíd.,* 10.6).

mente los «vicios» *(flagitia)* en que pensaba Tácito. Plinio se sintió en el deber de investigar tales acusaciones, pero hubo de reconocer que ni siquiera con ayuda de la tortura pudo obtener el menor indicio de que fueran ciertas. Sin embargo, son citadas como una realidad averiguada por Frontón, el tutor de Marco Aurelio, y leemos en Teófilo de Antioquía que aún corrían de boca en boca, incluso entre gentes educadas, en fecha tan tardía como el año 180 [26]. Todos los apologetas creyeron necesario aludir a ellas, y Orígenes nos narra que en sus tiempos había aún muchos que, por su causa, no se atrevían a tratar con los cristianos [27]. Celso y Porfirio, sin embargo, tuvieron el buen sentido de ignorarlas.

A las noticias erróneas sobre la conducta moral de los cristianos se añadía la ignorancia sobre sus propósitos. ¿Acaso no pronosticaban los libros sagrados de la secta el rápido hundimiento del Imperio Romano, al que habría de sustituir el reinado del Dios cristiano sobre la tierra? Los apologetas hubieron de explicar que el reino esperado por los cristianos era de carácter puramente espiritual [28]. Pero ¿quién iba a creerles? Los cristianos no vivían como los ciudadanos leales. Para los paganos de tipo medio, la negativa de los cristianos a quemar unos pocos granos de incienso cuando se celebraba el natalicio del emperador debía de parecer una deliberada e insolente expresión de deslealtad, como cuando alguien se niega a ponerse de

[26] Min. Félix, 9 (cf. 31); Teófilo, *Ad Autol.*, 3.4. En el juicio de los mártires de Lyon, el año 178, estas acusaciones fueron confirmadas mediante las declaraciones de esclavos, obtenidas en la tortura (Eus., *Hist. Eccl.*, 5.1.14).

[27] Oríg., *C. Celsum*, 6.27.

[28] Por ejemplo, Justino, *Apol.*, i, 11.1: «Al oír que nosotros esperamos un reino, sacáis precipitadamente la conclusión de que necesariamente ha de tratarse de un reino en el sentido humano».

pie mientras se toca el himno nacional. Los apologetas trataron de explicar que tal actitud no implicaba falta alguna de respeto hacia el símbolo nacional, pues de buena gana elevaban sus oraciones por el emperador, al que tenían por inferior únicamente a Dios [29]. Pero estas razones no resultaban muy eficaces ni ante las masas ni ante la ley. El lector moderno se sentirá inclinado a pensar que en aquel asunto hubiera bastado con un poco de buena voluntad para llegar a un compromiso satisfactorio. Pero los cristianos hacían gala en aquel terreno de la «inquebrantable obstinación», que Plinio advirtió con extrañeza como su rasgo más ofensivo. No cabe duda de que los dirigentes cristianos estaban convencidos de que la más pequeña concesión puramente formal al culto pagano hubiera terminado por hacer que el cristianismo se viera engullido y digerido en el estómago del paganismo grecorromano, como había ocurrido con las restantes religiones orientales [30]. De ahí la acusación de que «se separan del resto de la humanidad» que Celso lanza contra ellos [31]. Celso se queja además de que los cristianos, en una época en que el Imperio atraviesa por graves peligros a causa de los bárbaros que amenazan sus fronteras, eluden el cumplimiento de sus deberes cívicos al negarse a prestar servicio en el ejército e incluso en los demás cargos oficiales. Poco pudo impresionar al hombre de la calle la réplica de Orígenes, quien afirma que los cristianos hacen más por el Im-

[29] Tert., *Apol.*, 30; 39. Cf. Harnack, *Mission*, I, 295-98; A. D. Nock, *Conversion*, 227-29; N. H. Baynes, CAH XII, 657-59.

[30] Cf. A. D. Nock, «Harv. Theol. Rev.», 25 (1932), 354s. Los gnósticos eran en general más acomodaticios, lo que parece haberles deparado una relativa inmunidad de la persecución; cf. W. H. C. Frend, *The Gnostic Sects and the Roman Empire:* «J. Eccl. Hist.», 5 (1954), 25-37.

[31] Oríg., *C. Celsum*, 8.2.

perio con sus oraciones «que quienes parece que llevan adelante la lucha»; menos reconfortante debía de ser la pretensión de que los cristianos servían a la sociedad al servir a su Iglesia [32]. En este terreno, sin embargo, la Iglesia se vio forzada por sus propios seguidores. Los cristianos tenían que ganarse la vida; el pacifismo de Orígenes era inviable, y mucho más difícil de observar resultaba el rigorismo de Tertuliano, que hubiera deseado ver a los cristianos renunciar a muchos oficios, incluso al de la enseñanza. Ya había cristianos en el ejército a comienzos del siglo III, si no en fecha anterior; a finales del mismo eran tan numerosos que Diocleciano se vio obligado a decretar una depuración [33]. En tiempos de Porfirio ya no se podía mantener la acusación de falta de patriotismo, y al parecer ya nadie recurrió a ella.

Más pertinaz —y más difícil de erradicar, por cuanto que era más irracional— fue la idea de que los cristianos eran responsables de todas las calamidades naturales: su «ateísmo» ofendía a los dioses. Tertuliano lo expresó agudamente en un famoso pasaje: «Si el Tíber inunda la ciudad o el Nilo no inunda los campos, si el cielo está sereno o la tierra es sacudida, si hay hambre o epidemia, la primera reacción es: '¡Los cristianos, a los leones!'» [34]. A lo largo del siglo III, en que abundaron las calamidades y resultaron ineficaces o faltaron del todo las medidas para reme-

[32] Oríg., *C. Celsum,* 8.68-75. Cf. Tertul., *Apol.,* 38.3: «Nobis... nec ulla magis res aliena quam publica». Sobre la influencia de la Iglesia en apartar a hombres capaces del servicio del Estado, cf. Momigliano, *Conflict,* 9s.

[33] Cf. Harnack, *Mission,* II, 52-64; N. H. Baynes, CAH XII, 659s.

[34] Tert., *Apol.,* 40. Especialmente los terremotos inspiraban temor religioso; cf. Cic., *De harusp. resp.,* 20ss, y la vívida descripción, de primera mano, que hace Elio Arístides, *Orat.,* 49.38.

diarlas, los cristianos sirvieron de chivos emisarios a los apurados gobernantes. En el año 235 se produjo una serie de terremotos en Asia Menor, y ello dio origen a una persecución, y en el 248 no faltaron quienes acusaran a los cristianos de una calamidad de que sólo el hombre tenía la culpa: la guerra civil; hacia el 270, Porfirio relacionaba las frecuentes epidemias que padeció Roma con la decadencia del culto de Asclepio, y más adelante, Maximino Daia justificaría su persecución con acusaciones del mismo estilo [35]. A veces se acusaba a los cristianos de practicar la magia, y así, cuando algo fallaba en la ceremonia de los augurios, se decía que algún cristiano había echado a perder el rito haciendo en secreto la señal de la cruz. Agustín cita un dicho popular: «Por culpa de los cristianos se mantiene la sequía» [36].

Otra de las causas de resentimiento, menos subrayada por los autores recientes, pero con seguridad no

[35] Firmiliano, *apud* Cipriano, *Epist.*, 75.10; Oríg., *C. Celsum*, 3.15; Porf., *Adv. Christ.*, fr. 80; Máximo, *apud* Eus., *Hist. Eccl.*, 9.7.8s. Arnobio nos informa de que estas acusaciones eran fomentadas por los sacerdotes de los oráculos y los adivinos, que veían amenazado su medio de vida por los progresos del cristianismo (*Adv. nat.*, 1.24); esto parece verosímil en sí, y confirmado por el relato de Lactancio sobre el *extispicium* (cf. nota siguiente). Melitón aplicó el mismo principio desde el ángulo positivo; escribiendo bajo Marco Aurelio, afirma que el cristianismo ha atraído las bendiciones divinas sobre el Imperio (*apud* Eus., *Hist. Eccl.*, 4.26.7s), mientras que un panfletista pagano citado por Lactancio (*Div. Inst.*, 5.2) promete que se obtendrán gracias a la persecución de Diocleciano. La verdadera importancia de este motivo en el desarrollo de la persecución ha sido justamente subrayada por Geoffrey de Ste. Croix, *Why were the early Christians persecuted?*: «Past and Present», 26 (1963), 6ss, un valioso artículo que no pude tener a mano hasta que este libro estaba ya en la imprenta.

[36] Lact., *Mort. pers.*, 10; Agus., *Civ. Dei*, 2.3.

menos importante que las anteriores, era el impacto que el cristianismo había causado en la vida familiar. Como todos los credos que exigen la *total* sumisión del individuo —algo parecido a lo que ocurre en nuestros días con el comunismo, por ejemplo—, el primitivo cristianismo constituía una poderosa fuerza disgregadora. Cada ciudad y cada casa, dice Eusebio, se halla dividida por una guerra civil entre cristianos e idólatras. Justino habla de una mujer cristiana que fue denunciada por su propio marido; Tertuliano menciona algunos casos de esposas repudiadas o hijos desheredados por haberse hecho cristianos; en el relato que hace Perpetua de sus relaciones con su padre podemos ver hasta qué punto podía desunirse una familia a causa de las discrepancias religiosas [37]. En semejantes situaciones, la acusación recaía lógicamente sobre los misioneros cristianos. Celso tiene un esclarecedor pasaje, demasiado largo para citarlo, sobre los cristianos que se ganan a los niños paganos, les animan a desobedecer a sus padres y maestros y los llevan con engaños a los conventículos cristianos; a veces despliegan sus actividades también entre las mujeres. Orígenes no niega que ocurran tales cosas, y Jerónimo describe más tarde un cuadro, igualmente desfavorable, de monjes fanáticos que se introducen en las casas aristocráticas y explotan los sentimientos de culpabilidad de las mujeres [38]. El cristianismo, al

[37] Eus., *Dem. Ev.,* 8.5; Justino, *Apol.,* ii, 2; Tert.. *Apol.,* 3; *Passio Perpetuae,* 3; 5; 6. Harnack, *Mission,* I, 393-98, recogió otros ejemplos.

[38] Oríg., *C. Celsum,* 3.55; Jerón., *Epist.,* 22.28; cf. Taciano, *Orat.,* 33.1. Los métodos poco escrupulosos de algunos misioneros aparecen condenados ya en 2 Tim 3,6, que cita san Jerónimo. Pero no eran los cristianos los únicos merecedores de tales reproches; cf. Elio Arístides, *Orat.,* 46 (II, 402 Dind.), donde se compara a ciertos *soi-disant* «filósofos» (¿cínicos?) con los «impíos de Palestina».

igual que el comunismo, era un motivo de constantes perturbaciones domésticas

Sin embargo, frente a esta abrumadora masa de prejuicios, el cristianismo acertó a sobrevivir y propagarse. Más adelante mencionaremos algunas de las fuerzas que trabajaban a su favor. Pero antes nos conviene analizar el diálogo entablado a nivel de intelectuales, en que la tendencia a vituperarse mutuamente se atemperaba en virtud de una cierta racionalidad de la argumentación.

¿En qué se centraba el debate? Abarcaba más problemas de los que aquí puedo mencionar, pero los problemas más candentes no eran aquellos que cabría esperar desde el punto de vista de un cristiano moderno. En primer lugar, no se trataba de un debate entre monoteísmo y politeísmo. Se ha dicho, y hasta cierto punto con justicia, que Celso era un monoteísta tan estricto como Orígenes; lo cierto es que tachaba de blasfemo al cristianismo por situar a otro ser a la altura misma del Dios supremo [39]. Es cierto que en él se advierte un como politeísmo residual, pues enseñó que hemos de mostrar veneración hacia los dioses subordinados o demonios que están al servicio del Dios supremo. Pero también Orígenes creía que «Dios se sirve de criados invisibles y otras potencias» que gobiernan «no sólo los frutos de la tierra, sino también los movimientos del agua y del aire», con lo que ve-

[39] Oríg., *C. Celsum*, 8.12, 14; cf. Miura-Stange, *Celsus u. Origenes*, 113-19. En fecha posterior acusaría Juliano a los cristianos de adorar «no sólo a un hombre, sino a otros muchos desgraciados», aludiendo al culto de los mártires *(Ad Galil.*, 201 e, p. 198 Neumann). Orígenes no coloca realmente a Cristo a la misma altura del Dios supremo. Su cristología era «subordinacionista» *(C. Celsum*, 7.57); afirmaba que Cristo no era divino sin más precisiones, sino por participación *(Princ.*, 1.2.13, fr. 6 Koetschau), como el δεύτερος θεός de Numenio (fr. 28 Leemans).

nían a ocupar el puesto de los dioses paganos de la vegetación [40]. El mismo Orígenes, como casi todos los cristianos, creía en la realidad y poder de los dioses paganos; lo único que hacía era quitarles el signo positivo y ponerles uno negativo: no eran dioses, sino demonios o ángeles caídos [41]. El universo de Orígenes está poblado por una enorme multitud de seres sobrenaturales; cada pueblo, al igual que cada individuo, tiene un ángel bueno y un ángel malo [42]. El universo de Porfirio cuenta también con semejante población entremezclada: los cristianos —afirma— los

[40] Punto de vista de Celso, *C. Cels.*, 8.25; de Orígenes, 8.31. Cf. Max. Tir., 17.5: griegos y bárbaros por igual admiten dos verdades que «hay un solo Dios, Rey y Padre de todos», y que hay «otros muchos dioses, hijos de Dios, que participan de su poder». En cuanto a los demonios de los elementos, cf. Albino, *Epitome*, 15.

[41] *C. Celsum*, 8.3-5. El mismo punto de vista (basado en 1 Cor 10.20) fue adoptado por Justino y la mayor parte de los apologetas, con el resultado de que el temor a los espíritus sería para los cristianos una fuente perpetua de angustia. Otra teoría, menos dañina en sus efectos psicológicos, era la de Minucio Félix, que siguió a Evémero al considerar a los dioses paganos como simples hombres divinizados *(Oct.*, 22s). Cf. Nock, *Conversion*, 221-26.

[42] Oríg., *Hom. in Luc.*, 13 (GCS ix, 80); *C. Cels.*, 5.25-29. Equipara sus «ángeles de las naciones» (que están inspirados en Dt 32,8s) con los «superintendentes» de Celso (que lo están en Platón, *Polit.*, 271 D). En cuanto a los dos demonios del individuo, uno bueno y otro malo, no tenemos que recurrir necesariamente a una fuente oriental. Ya sostuvo esta creencia Plutarco *(Tranq. an.*, 15, 474 B), que citó a Empédocles (B 122) en su apoyo; Lucilio parece haber señalado a Euclides de Megara como su autor (Censorino, *De die natali*, 3.3). Cf. P. Boyancé, «Rev. de Phil.», ser. 3, 8 (1934), 189-202. La angelología de Orígenes aún está viva; un análisis perfectamente serio y exhaustivo de la misma en J. Daniélou, *Origen* (trad. inglesa), 220-45.

llaman ángeles; nosotros les damos el nombre de dioses, porque están más cerca de la divinidad; pero ¿por qué discutir a cuenta de unos hombres? Como Celso, también Porfirio defiende la práctica popular de ofrecer sacrificios a estos seres «en prenda de buena voluntad y gratitud», pero no la admite en su religiosidad personal, pues sólo reconoce como sacrificio verdadero la comunión solitaria del alma con el Dios supremo [43]. Tampoco hay diferencia sustancial entre los platónicos paganos y cristianos acerca de la naturaleza de este Dios supremo; Celso y Orígenes comparten la creencia de que Dios es incorpóreo, impasible, inmutable y situado más allá del alcance de la inteligencia humana; ambos atacan las ideas antropomórficas del vulgo [44]. Los diversos pueblos han designado de distintos modos a este Dios; pero, según los autores paganos, aquí también se trata únicamente de disputas por cuestión de nombres [45]. Para los

[43] Los dioses equiparados a los ángeles, junto con una justificación del sacrificio, *Adv. Christ.*, fr. 76; no hay mal alguno en practicar estos cultos, y nada se gana por abandonarlos, *Ad Marc.*, 18; religiosidad personal de Porfirio, *De abst.*, 2.34, 43, y *Ad Marc.*, 11.

[44] *C. Cels.*, 6.61-65; 7.38; 7.45; 7.66. Celso y Orígenes se apoyan en los mismos textos platónicos, especialmente *Rep.*, 509 B, *Epist.* ii, 312 E y *Epist.* vii, 341 C. No es de extrañar que, según san Agustín, la mayor parte de los platónicos de su tiempo se hubieran convertido al cristianismo «paucis mutatis verbis atque sententiis» (*De vera religione*, 23). Esto nos hace pensar en la observación atribuida a Harnack: que en el siglo IV el paganismo y el cristianismo «tenían dos mitologías, pero una sola teología».

[45] *C. Cels.*, 1.24; 5.41. La misma observación hizo Máximo de Madaura, el amigo pagano de san Agustín: llamamos a Dios con muchos nombres, ya que nadie sabe cuál es el verdadero, pero «deus omnibus religionibus commune nomen est» (Agus., *Epist.*, 16.1). Orígenes incurre en la debilidad de replicar que ciertos nombres son más adecuados que otros, y que así lo

paganos resultaba lógicamente incomprensible que este Dios hubiera podido adoptar la figura humana y sufrir humillaciones en la tierra [46]. A esto tratarán de hacer frente Orígenes y los apologetas, presentando a Jesús no precisamente como un personaje histórico, sino más bien como un «segundo Dios» helenístico, el *Logos* intemporal, el agente divino en la creación y gobierno del cosmos. Las cualidades y sufrimientos humanos de Jesús tienen muy escasa importancia en la propaganda de este período, pues resultaban sumamente embarazosos frente a las críticas paganas [47].

prueba su eficacia al ser usados en los conjuros y exorcismos (1.25; 5.45).

[46] «Ningún Dios o Hijo de Dios —dice Celso— ha venido o podría venir» *(C. Cels.,* 5.2). Estas palabras pueden resultar sorprendentes, ya que los paganos estaban familiarizados con dioses que mueren, como Attis y Adonis, y con las epifanías de los Olímpicos. Pero éstas eran momentáneas, y los dioses que mueren tenían un carácter ctónico desde sus orígenes pertenecían a la tierra, y no habían «venido» en sentido cristiano. El Dioniso de las *Bacantes* eran un paralelo más próximo, como Clemente de Alejandría y el autor del *Christus Patiens* ya advirtieron, pero este paralelo sólo es válido desde un punto de vista docetista; Dionisio «viene» para burlarse y castigar, no para sufrir. Cf. A. D. Nock, «Gnomon», 33 (1961), 585-90.

[47] «Se nos ha dicho muchas veces que el atractivo singular de la figura central del cristianismo, tal como aparece en los sinópticos, fue la causa fundamental del éxito del cristianismo. Pienso que esta idea es un producto del idealismo y el humanitarismo del siglo XIX. En la literatura cristiana primitiva no se subrayan precisamente los elementos del relato evangélico que más destacan actualmente en la literatura homilética; más bien se carga el acento en las cualidades suprahumanas de Jesús, según habían sido prefiguradas en los profetas y manifestadas en sus milagros, sus enseñanzas y su resurrección» (Nock, *Conversion,* 210). También vale esto mismo a propósito de las cartas paulinas, en las que, como dice Bultmann,

También sería erróneo pensar que el debate estaba planteado entre el rigorismo cristiano y el laxismo pagano. Es muy difícil distinguir la ética cristiana de la neoplatónica en este período. Para ambas, como ya hemos visto [48], el fin ideal es la «asimilación a Dios»; ambas se preocupan de la salvación del alma individual más que de convertir el mundo en un lugar mejor [49]; podemos ver cuántos preceptos comunes tienen con sólo comparar las versiones cristiana y pagana de aquellas *Sentencias* de Sexto a que me refería en el capítulo I. Celso encuentra trivial la ética cristiana, pues «no contiene doctrina alguna que impresione o sea nueva»; el consejo de poner la otra mejilla es muy viejo, y lo expresó mucho mejor Platón. Orígenes, por su parte, no lo niega; la diferencia está, afirma, en que los predicadores cristianos «cocinan para la multitud», mientras que Platón sazona el mismo plato para agradar a los nobles [50]. Admira a Platón seguramente tanto como Celso, pero a Platón sólo

«Cristo ha perdido su identidad como figura humana individual» (*Primitive Christianity* [trad. inglesa; 1956], 197).

[48] Cf. p. 105, *supra*.

[49] Porfirio, a diferencia de Celso, se muestra del todo indiferente a las consideraciones de tipo social o político: «El sabio —afirma— sólo a Dios necesita» (*Ad Marc.*, 11). En cuanto al punto de vista cristiano en general, cf. Bultmann, *Primitive Christianity* (trad. inglesa), 206: «Al cristianismo primitivo no le interesa en absoluto mejorar el mundo; nada tiene que proponer en orden a la reforma política o social». Pero esto no excluyó, por supuesto, el ejercicio práctico de la φιλανθρωπία para con los individuos (cf. pp. 177s, *infra*).

[50] Idea de Celso sobre la ética cristiana en *C. Cels.*, 1.4; 7.58-59. Platón no sirve de nada sino a los ilustrados, 6.1-2 (donde se dice que Epicteto sirve mucho mejor para las masas); 7.61. Cf. la opinión de Juliano sobre el Decálogo (*Adv. Christ.*, 152 D, pp. 188s Neumann): si exceptuamos las normas sobre el monoteísmo y el sábado, lo demás forma parte del código moral común a todos los pueblos.

lo leen los ilustrados. De hecho, parece sugerir en ocasiones que el cristianismo es un platonismo para todos.

Si a un pagano culto del siglo II le hubieran pedido definir en pocas palabras la diferencia que mediaba entre su propia visión de la vida y la de los cristianos, hubiera podido contestar que se trataba de la diferencia que media entre *logismos* y *pistis*, entre la convicción razonada y la fe ciega. Para cualquier individuo formado en la filosofía griega clásica, *pistis* era el grado ínfimo del conocimiento, propio de los iletrados, que creen las cosas de oídas y no son capaces de apoyar con razones sus creencias. Por otra parte, san Pablo, siguiendo en este punto la tradición judía, había presentado la *pistis* como el fundamento auténtico de la vida cristiana. Lo que asombraba a todos los primeros observadores paganos —Luciano y Galeno, Celso y Marco Aurelio— era la confianza total que ponían los cristianos en unas afirmaciones no probadas, su disposición a dar la vida por algo que nadie podía demostrar [51]. Para Galeno, un testigo hasta cierto punto bien dispuesto, los cristianos poseen tres de las cuatro virtudes cardinales; demuestran fortaleza, templanza y justicia, pero les falta *phronesis*, claridad de juicio, que es discernimiento intelectual, base de las otras tres [52]. Celso los tiene por enemigos de

[51] Luciano, *Peregr.*, 13: las doctrinas cristianas no cuentan con el apoyo de unas pruebas convincentes; Galeno, *De puls. diff.*, 2.4 (VIII, 579 Kühn): los judíos y los cristianos aceptan unas normas sin justificación alguna; Celso, *apud* Oríg., *Contra Cels.*, 1.9; 6.11: algunos cristianos dicen: «No hagas preguntas; limítate a creer»; M. Ant., 11.3.2: los cristianos están dispuestos a morir no por motivos bien razonados, sino por pura obcecación (κατὰ ψιλὴν παράταξιν). Cf. el estudio de Walzer en *Galen*, 48-56.

[52] Galeno, en Walzer, *Galen*, 15 (este pasaje se ha conservado únicamente en citas árabes); estudio en *ibid.*, 65-74.

la ciencia, charlatanes que previenen a los demás contra el médico, diciendo que la ciencia es mala para la salud del alma [53]. Más tarde parece que Porfirio repitió la misma protesta contra «una *pistis* irracional e indiscriminada», mientras que Juliano exclama: «¡En vuestra filosofía no hay nada aparte de la palabra 'creed'!» [54]. Pero en tiempos de Porfirio, y más aún de Juliano, la situación ya había cambiado en un doble sentido.

En primer lugar, los cristianos no estaban preparados, como ya hemos dicho, para presentar una defensa razonada. Ya Atenágoras había reconocido la necesidad de *logismos* [55]; Orígenes se disponía a refutar a los paganos punto por punto, tomando con este fin del arsenal de la filosofía griega toda clase de armas. No puede decirse que sienta menos desprecio que Celso por la simple *pistis*. «La aceptamos —afirma— como beneficiosa para la multitud», pues esto es lo mejor que por ella cabe hacer, «puesto que, en parte, a causa de las necesidades de la vida, y en parte debido a la humana debilidad, son muy pocos los que se entusiasman con el pensamiento racional». Y prosigue afirmando, con toda razón, que tampoco los paganos eligen su filosofía por motivos puramente racionales [56].

De hecho, mientras Orígenes y sus sucesores trataban de complementar la autoridad con la razón, la filosofía pagana tendía cada vez más a sustituir la ra-

[53] *C. Cels.*, 3.75.

[54] Porf., *Adv. Christ.*, fr. 1.17 (cf. fr. 73); Juliano, *apud* Greg. Naz., *Orat.*, 4.102 (PG 35, 637).

[55] *Legat.*, 8: Atenágoras promete presentar τὸν λογισμὸν ἡμῶν τῆς πίστεως.

[56] *C. Cels.*, 1.9s. La observación de que el hombre elige accidentalmente su filosofía ya fue hecha por Luciano, *Hermotimus*, 15ss, y por Galeno, *De ord. libr. suor.*, I (XIX, 50 K.); cf. Walzer, *Galen*, 19.

zón por la autoridad, y no sólo la de Platón, sino también la de la poesía órfica, la teosofía hermética o la de oscuras revelaciones, al estilo de los *Oráculos caldeos*. Plotino se resistía ante las revelaciones de este tipo, y encomendó a sus discípulos la tarea de exponerlas[57], pero después de él, el neoplatonismo pasó a ser una religión más que una filosofía, cuyos adeptos, a semejanza de los cristianos, se ocupaban en exponer y conciliar diversos textos sagrados. También para ellos se convirtió la *pistis* en una exigencia fundamental. Y el mismo Porfirio, en sus últimos años, hizo de la *pistis* la primera condición para acercarse a Dios, «pues hemos de creer *(pisteusai)* que en volvernos a Dios está nuestra única salvación»; sin esta fe es imposible llegar a la verdad, el amor o la esperanza[58]. Esta misma asociación de la *pistis* con la verdad y el amor aparece repetidas veces en Proclo[59]. Algunos han visto en ello un préstamo cons-

[57] Porf., *Vit. Plot.*, 16.

[58] Porf., *Ad Marc.*, 24.

[59] Procl., *In Alc.*, 51.15 Cr.: πίστις, αλήθεια y ἔρως forman una tríada de principios creativos que corresponden respectivamente al Bien, lo Inteligible y lo Bello. *In Tim.*, 1.212.21 Diehl: para hacer el mejor uso posible de la oración necesitamos, entre otras cosas, πίστιν καὶ ἀλήθειαν καὶ ἔρωτα, ταύτην ἐκείνην τὴν τριάδα, καὶ ἐλπίδα τῶν ἀγαθῶν... ἵνα μόνος τις τῷ θεῷ μόνῳ συνῇ. *In Parm.*, 927.26 Cousin: πίστις, αλήθεια y ἔρως son τα σώζοντα τὰς ψυχὰς κατ' επιτηδειότητα τὴν πρὸς ἐκεῖνα τρία συνάπτουσαν. El profesor Armstrong ha dicho recientemente que «la *pistis* de Proclo no es la fe cristiana, sino la firme convicción racional platónica» («Downside Rev.» [1961], 116, n. 15). Por mi parte, no creo que sea ninguna de estas cosas; la fuente inmediata de Proclo podrían ser (como ya advirtió Kroll, *De Orac. Chald.*, 26) los *Oráculos Caldeos*, de los que cita *(In Alc.*, 52.13) el verso πάντα γὰρ ἐν τρισὶ τοῖσδε κυβερνᾶταί τε καὶ ἔστι. Cf. *Theol. Plat.*, 1.25, p. 62 Portus: ἡ πρός αὐτὸ *(sc.* τὸ ἀγαθόν) συναφὴ καὶ ἕνωσις ὑπὸ τῶν θεολόγων πίστις ἀποκαλεῖται (donde

cientemente tomado del cristianismo; por mi parte prefiero interpretarlo como una ilustración de la vieja verdad de que «nos volvemos semejantes a lo que odiamos». Y es que el neoplatonismo, si quería luchar en pie de igualdad con el cristianismo, no tenía más remedio que convertirse en una religión, y ninguna religión puede prescindir de la *pistis*, que ya era exigida en los *Oráculos caldeos* y en algunos de los *Hermetica* [60].

Los primeros apologetas tenían poco que decir acerca de la personalidad de Jesús o la doctrina de la expiación. En vez de esto confiaban sobre todo en dos argumentos que sus sucesores de nuestros tiempos, en general, han abandonado: el argumento a partir de los milagros y el argumento a partir de la profecía. Con ello no hacían otra cosa que seguir los pasos de los autores del Nuevo Testamento. Pero los milagros desempeñaban un importante cometido en la propaganda

τῶν θεολόγων = *Orac. Cald.*). Menos seguro es quizá que Porfirio se inspirase en la misma fuente (como da por supuesto Theiler, *Entretiens Hardt,* III, 87); la *pistis* de Porfirio es un estado espiritual, no un principio cosmológico. Por otra parte, a diferencia de los *Oráculos,* que hablan de una tríada (aunque, ciertamente, mencionan ἐλπίς en otros pasajes), Porfirio enumera cuatro cualidades. Esta suposición, en todo caso, está mejor fundada que la opinión de Harnack, en el sentido de que Porfirio había tomado de 1 Cor 13,13 πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, o la de Reitzenstein, que postula para Porfirio y san Pablo una fuente común, que sería un autor pagano prepaulino. Sobre estas especulaciones, cf. P. Corssen, «Sokrates», 7 (1919), 18-30.

[60] Sobre *pistis* en los *Hermetica*, cf. *Corp. Herm.*, ix, 10: τὸ γὰρ νοῆσαί ἐστι τὸ πιστεῦσαι... καὶ περινοήσας τὰ πάντα... ἐπίστευσε, καὶ τῇ καλῇ πίστει ἐπανεπαύσατο, y los pasajes citados por Festugière *ad loc.* Plotino nunca utiliza *pistis* en este sentido (en vi, ix, 4.32 tiene el significado aristotélico ordinario de «evidencia *prima facie*»).

de los cultos paganos [61]. En la Antigüedad, los debates en torno a los milagros no oponían a creyentes y racionalistas, sino a dos tipos distintos de creyentes. Para un lector moderno, lo más curioso es el hecho de que, en nuestros tiempos, ninguno de los dos bandos está dispuesto a afirmar positivamente que los milagros del otro son ficticios. El primer apologeta, Cuadrato de Atenas, argumentaba que los milagros de Jesús eran mejores que los de los paganos, no por ser más genuinos, sino más duraderos [62]; se diría que los cristianos, como buenos médicos, seguían con atención la marcha de los casos tratados. El mismo Orígenes no negaba que se produjeran milagros en el santuario de Antinoo en Egipto, sino que creía que eran debidos a «un demonio allí establecido», ayudado por «la magia y los conjuros egipcios» [63]. Con mayor frecuencia propone a sus lectores dos explicaciones a elegir: las curaciones milagrosas atribuidas a Asclepio y la inspiración de la Pitia probablemente no son genuinos, pero de serlo habrá que atribuirlos a los espíritus malignos [64]. Orígenes no podía permitirse manifestar un escepticismo total con respecto a los oráculos, cosa que pudo hacer Eusebio, ya que en su época se habían obtenido confesiones comprometedoras de los *prophetai* oficiales

[61] Especialmente los de Asclepio, Isis y Serapis; cf. Nock, *Conversion*, 83-98. Por parte cristiana, el insaciable apetito de milagros tiene expresión en los «evangelios de la infancia», los diversos «Hechos» apócrifos de los apóstoles y los martirologios. Los milagros son el tema favorito del más antiguo arte cristiano (Lietzmann, *Foundings of the Church*, 144-46).

[62] Eus., *Hist. Eccl.*, 4.3.2. Labriolle cita un argumento semejante por parte pagana, basado en la eficacia duradera de los talismanes de Apolonio (*Quaest. et Resp. ad orth.*, 34, ed. Harnack, TU XXI, iv, 86).

[63] Oríg., *C. Celsum*, 3.36. Sobre estos milagros, cf. Dión Casio, 69.11.

[64] *C. Celsum*, 3.24-25; 7.3.

mediante la tortura [65]. La postura pagana es muy semejante. Celso tiene por «leyendas monstruosas» los milagros del Nuevo Testamento; de ser éstos ciertos, no constituirían prueba alguna en favor de la divinidad de Jesús. A semejanza de las actuaciones de los magos egipcios, podrían ser simplemente «prácticas de hombres malvados poseídos por un *daimon* maligno» [66]. Porfirio admite que los cristianos «han realizado algunos portentos gracias a sus artes mágicas», pero añade que «tales maravillas no tienen gran importancia»: otro tanto han hecho Apolonio y Apuleyo y muchísimos otros [67]. *Non est grande facere signa;* en un mundo en que todos creían en el poder de la magia [68], los milagros eran a la vez cosa de todos los

[65] Eus., *Praep. Ev.*, 4.2.10-12.

[66] *C. Cels.*, 1.68. Cf. 1.6: «Jesús realizó por magia los milagros que parecía realizar», y 1.38. Celso pone estas observaciones en boca de un judío; de hecho, según Justino, *Dial.*, 69.7, ésta era la forma en que los judíos explicaban los milagros del Evangelio. En los escritos polémicos, como observa R. M. Grant, «tu magia es mi milagro, y a la inversa».

[67] *Adv. Christ.*, fr. 4. En otros lugares, sin embargo, parece que Porfirio explica los milagros del Evangelio atribuyéndolos a falsedad de los autores; cf. fr. 49, en que el suceso de los puercos de Gerasa se tiene probablemente por falso, pero se afirma que, de haber sucedido, hubiera sido moralmente reprobable.

[68] El miedo a la magia no era exclusivo de los ignorantes. Hombres de tan sólida formación como Plotino y Libanio creían en serio haber sido objeto de ataques mágicos (cf. P. Merlan, «Isis», 44 [1953], 341-43; Campbell Bonner, TAPA 63 [1932], 34ss). En los cristianos, este miedo se reforzaba por el que inspiraban los demonios (dioses paganos y *archontes* planetarios); para ellos, la magia no era únicamente un dominio ejercido por la voluntad humana sobre unos espíritus más o menos neutrales, sino que contaba con el apoyo y la colaboración de unas potencias hostiles. De ahí las leyes severísimas de Constantino II y Valentiniano contra la

días y un asunto sospechoso; podían servir para impresionar a las masas, pero los argumentos basados en ellos eran inevitablemente de doble filo.

En Justino tiene mayor importancia el argumento basado en la profecía, y al mismo recurre una y otra vez Orígenes [69]. Celso, por su parte, alude a la vaguedad y al tono genérico que tienen las profecías del Antiguo Testamento [70]. Pero su conocimiento de la Biblia era limitado, y Orígenes pudo refutarle sobre la base de que había olvidado ciertos puntos importantes [71]. Porfirio era un adversario más formidable. Por ser el mejor investigador de su época, estaba en perfectas condiciones para discutir toda clase de pruebas documentales: conocía perfectamente ambos Testamentos y contaba con una preparación en hebreo superior a la de Orígenes. Mientras que Celso se había contentado con generalizaciones no siempre correctamente fundamentadas, Porfirio cita constantemente los textos bíblicos para justificar sus afirmaciones. Muestra el gozo del investigador cuando puede acusar a los evangelistas de falsedad en sus referencias a los profetas hebreos y al señalar las contradicciones entre los distintos relatos evangélicos, así como en exponer las inconsecuencias de san Pablo [72].

magia; incluso la magia protectora o «blanca», que Constantino había tolerado, fue penalizada ahora con la muerte (cf. A. A. Barb, en Momigliano, *Conflict,* 100-125). A pesar de todo, la magia se siguió practicando; «la principal diferencia formal entre la magia cristiana y la pagana se reducía a la nomenclatura» (B. R. Rees, «J. Eg. Arch.», 36 [1950], 88).

[69] Cf. Justino, *Apol.*, i, 39-53; Oríg., *C. Celsum,* 1.34-37, 49-57; 2.28-29; 3.2-4; 7.2-4, 16-20. Justino la llama «prueba máxima y más verdadera» de la verdad cristiana, *Apol.,* i, 30.

[70] *C. Cels.,* 1.50; 2.28.

[71] *C. Cels.*, 1.34, 49; 2.37.

[72] Falsas referencias a los profetas, *Adv. Christ.,* frs. 9 y 10; contradicciones, frs. 12, 15 y 16; inconsecuencia de san Pa-

Pero tiene también la debilidad típica del investigador: algunas de sus críticas pecan de pedantescas, como cuando alega que el «mar de Galilea» no es un mar, sino un lago, y que por ello es difícil que en él se formen tempestades; otras veces se muestra lamentablemente desprovisto de imaginación, como cuando dice que no comprende cómo se compara el reino de los cielos con un grano de mostaza [73]. Pero en todo caso es un crítico impresionante. Manejó las obras de Filón de Biblos para contrastar los datos históricos del Antiguo Testamento, y se anticipó a los investigadores modernos al fechar el libro de Daniel en el reinado de Antíoco Epífanes sobre bases históricas coherentes [74]. Fue realmente el primero, por lo que nosotros sabemos, que aplicó a la Biblia los cánones de la crítica histórica.

Del lado cristiano, el fruto más impresionante que produjo el diálogo fue el grandioso intento de construir una síntesis del platonismo y el cristianismo, llevado a cabo por Orígenes en su *De principiis* [75]. No

blo, frs. 30-33. Algunos autores cristianos afirmaron que Porfirio fue un renegado cristiano, el cual, habiendo sido golpeado por otros correligionarios en su juventud, abandonó la Iglesia por amor propio (cf. Zeugnisse 20, 26b y 29 en la edic. de Harnack). Así lo creía Harnack, pero, por mi parte, pienso que se trata de una mera conjetura basada en el conocimiento excepcional de la Escritura demostrado por Porfirio, y debida al deseo de desacreditar de este modo sus ataques, a los que se quiere dar un motivo personal. Cf. la sospecha semejante de Lactancio con respecto a Hierocles (*Div. Inst.*, 5.2.12) y la misma conjetura errónea de Porfirio al suponer que Orígenes era un renegado pagano (*Adv. Christ.*, fr. 39).

[73] *Adv. Christ.*, frs. 55, 54.

[74] *Adv. Christ.*, frs. 41, 43.

[75] Ed. Koetschau, GCS vol. 5 (trad. inglesa, Butterworth; 1936). Esta obra temprana de Orígenes se ha conservado, desgraciadamente, sólo en la versión latina de Rufino, que reco-

puedo hacer aquí justicia a este libro tan notable, pero un somero examen nos bastará para advertir hasta qué punto llegaron sus concesiones a la postura pagana. Como ya hemos visto, recoge no sólo la sustancia de la teología platónica, sino también la imagen del universo plasmada por Platón. El cosmos es una poderosa criatura viva, sustentada y mantenida en el ser por el *Logos*, que ejerce las mismas funciones que la platónica alma universal[76]. Dentro de él hay otros muchos seres vivos, incluidas las estrellas, que también tienen alma, y que podrían ser la morada futura de algunas almas humanas[77]. El cosmos, ciertamente, tuvo un principio y tendrá un final, pero le seguirán otros muchos mundos[78]; la resurrección se reduce así a un mero episodio en la historia cósmica; la *apocatastasis* final, en que todas las cosas serán restituidas a su condición original, queda infinitamente lejana.

Aún más sorprendente es la psicología del *De principiis*, mucho más cercana de Plotino que de san Pa-

noce haber suprimido ciertos pasajes no ortodoxos, considerándolos «interpolaciones»; sin embargo, es posible reconstruir la doctrina original casi siempre por medio de las citas griegas que conocemos. Más adelante, Orígenes mismo abandonó o matizó —quizá por efecto de la presión eclesiástica— algunas de las opiniones que allí había expresado. Por otra parte, el problema se complica por las subsiguientes confusiones entre los puntos de vista de Orígenes y los de sus seguidores más extremistas. Se ha discutido mucho acerca de la doctrina del *De principiis;* cf. C. Tresmontant, *Métaphysique du Christianisme* (1961), 395-457; F. Refoulé, «Rev. de l'Hist. des Rel.», 163 (1963), 11-52.

[76] *Princ.*, 2.1.2. Cf. la observación de Porfirio: «Sobre Dios y sobre el mundo, Orígenes pensaba igual que un griego» (*Adv. Christ.*, fr. 39.29).

[77] *Princ.*, 1.7.2; 2.11.7; *C. Cels.*, 5.10-11. Sobre las estrellas como posible morada de las almas humanas, cf. *Hom. in Num.*, 28.2.

[78] *Princ.*, 2.3.4-5; 3.5.3.

blo. El alma es eterna no sólo *a parte post*, sino también *a parte ante*, y ello no sólo por gracia de Dios, sino por su naturaleza esencial. Ciertamente, es una cosa creada, pero su creación, al igual que en Plotino, queda fuera del tiempo [79]. Cada una de las almas era originalmente pura inteligencia, y a esta condición retornarán todas ellas [80]. Pero en el intervalo habrán de levantarse y caer muchas veces. El hecho de que no todos tengamos las mismas oportunidades en la carrera hacia la salvación no puede explicarse de manera coherente con la justicia divina si no es suponiendo que se cometió algún grave pecado en una existencia anterior [81]. Un alma puede elevarse a la condición angélica o hundirse en la diabólica; Orígenes, por su parte, juega incluso con la idea platónica de que podría renacer en un cuerpo de animal [82]. Entre una y otra encarnación, su destino dependerá de cómo haya vivido en la tierra. La mala voluntad habrá de purgarse, aunque no eternamente, ya que la justicia divina es siempre medicinal, no vindicativa. El infierno no es un horno ardiente que dure hasta la eternidad, sino un estado de conciencia; representa lo que Orígenes llamaba «la pena y la tortura por la falta

[79] *Princ.*, 1.4.3-5. Cf. Plot., IV, iv, 15.16ss.

[80] *Princ.*, 2.8.3.

[81] *Princ.*, 2.9.3-5. Cf. *C. Cels.*, 3.38, donde ya no se adhiere a ninguna teoría, sino que «dejará la cuestión en manos de Dios». Sobre la vida terrena como castigo por culpas pasadas, cf. Platón, *Leyes*, 872 E.

[82] *Princ.*, 1.8.4 (según Jerónimo y Gregorio de Nisa); cf. la nota de Courcelle en Momigliano, *Conflict*, 186-88. Orígenes va más lejos que muchos paganos en la aceptación al pie de la letra de la doctrina platónica. La reencarnación en animales fue aceptada por Plotino, pero Porfirio la rechazaba (*apud* Agus., *Civ. Dei*, 10.30), lo mismo que casi todos los platónicos posteriores, los *Oráculos Caldeos* (p. 62 Kroll) y el autor del *Corp. Herm.*, X, 19.

de coherencia del alma»[83]. La buena conducta será premiada con una estancia temporal en el Paraíso terrenal, donde Dios organizará para las almas una escuela con preceptores angélicos, que les mostrarán las respuestas a todas las cuestiones que las tuvieron confusas en la tierra[84]. Orígenes propone un cuestionario del que serán examinadas las almas en su día; las que aprueben serán promovidas a esferas superiores y cursos más avanzados. El cielo es una universidad que nunca acaba. En aquel estado, las almas estarán dotadas de cuerpos hechos de una materia más sutil que los actuales, pero que serán progresivamente refinados aún más conforme vayan ascendiendo las almas de una a otra esfera (como también afirmaban los platónicos paganos[85]); al final, probablemente, alcanzarán una condición absolutamente inmaterial; el «cuerpo espiritual» de que habla san Pablo es tan sólo un recurso provisional[86].

[83] La justicia divina no tiene carácter de venganza, *Princ.*, 2.10.6; *Hom. in Ez.*, 12, y en otros lugares. Los castigos no son eternos, *Princ.*, fr. 25; *C. Celsum*, 5.16. El fuego del infierno es una metáfora por la conciencia, *Princ.*, 2.10.4-5 (cf. Lucr., 3.978ss, y Filón, *Congr.*, 57).

[84] *Princ.*, 2.11.6. Sobre la idea de progreso después de la muerte, cf. Clem., *Eclog.*, 57.5 (GCS III, 154.8) y el mito de Plutarco, *De facie;* pero nadie intelectualiza tanto el tema como Orígenes. En Gregorio de Nisa se convierte en un progreso en la unión mística (ἐπέκτασις), que continuará durante toda la eternidad (PG 44, 941 A).

[85] *Princ.*, 1.4.1 (según Jerónimo) y fr. 19; cf. H. Koch, *Pronoia und Paideusis* (1932), 37; Daniélou, *Origen*, 209-16. Sobre la creencia en «cuerpos sutiles», que se difundió a partir del siglo II, cf. mi edición de Proclo, *Elements of Theology*, apéndice II.

[86] *Princ.*, 3.6.1 (según Jerónimo). Se trata de una importante concesión a las ideas paganas. Ninguna doctrina cristiana resultaba tan turbadora para los espíritus paganos como la de la resurrección de los cuerpos. Celso la llama «turbadora e

Esta reinterpretación radical del cristianismo del Nuevo Testamento fue posible gracias a la aplicación del método alegórico, que de tanto prestigio gozaba desde antiguo. El arte de violentar los textos de este modo, a fin de leer en ellos profundas verdades, fue aplicado por vez primera a Homero, y se venía practicando desde hacía mucho tiempo en Alejandría; los judíos lo habían aplicado al Antiguo Testamento, y lo mismo hicieron los gnósticos con el Nuevo [87]; de ellos lo aprendieron primero Clemente y luego Orígenes. Para los espíritus especulativos era la única escapatoria que podía librarlos de caer bajo la tiranía de la letra; a pesar de su carácter desesperadamente ahistórico, venía a ser, en cierto sentido, un instrumento de progreso [88]. Ya advirtió Celso que «los más razonables

imposible» *(C. Cels.,* 5.14), y Plotino (que no menciona a los cristianos por su nombre) seguramente pensaba en ella cuando escribía que «el despertar verdadero del alma es una auténtica resurrección (ἀνάστασις) no con el cuerpo, sino del cuerpo» (III, vi, 6.71); Orígenes, aunque le resulte incómoda, no terminará por rechazarla *(Princ.,* 3.6.4-9), como algunos cristianos del siglo II (Celso, *loc. cit.;* 2 Clem., 9.1; Justino, *Diál.*, 80.2) y más tarde Sinesio. Para los *simpliciores,* por otra parte, poseía sin duda alguna un gran atractivo. El egoísmo humano no quedaría satisfecho con menos que la pervivencia del propio yo, de la que la resurrección del cuerpo parecía dar una seguridad mayor que todas las que pudieran ofrecer los platónicos.

[87] Heracleón elaboró una complicada interpretación alegórica del Evangelio de san Juan al servicio de la teología valentiniana, mientras que Basílides logró incluso descubrir la transmigración de las almas en las epístolas paulinas (fr. 3 Völker = Oríg., *Comm. in Rom.*, 5.1). Las leyes judías sobre los alimentos fueron fantásticamente alegorizadas en la *Epístola de Bernabé*. Numenio introdujo en el mundo pagano la interpretación alegórica del Antiguo Testamento (frs. 19 y 32 Leemans = Oríg., *C. Cels.*, 4.51), partiendo quizá de Filón.

[88] Cf. E. de Faye, *Clément d'Alexandrie* (1898), 210.

entre los judíos y los cristianos interpretan estas cosas en sentido alegórico». Pero protestó, como más tarde haría Porfirio[89], de sus abusos de este método. Los críticos, sin embargo, no pisaban terreno firme al expresarse de este modo, pues tanto Celso como Porfirio habían recurrido al método alegórico para descubrir el platonismo en Homero[90]. Cristianos y paganos eran por igual eruditos; no eran capaces de desafiar la autoridad de los textos antiguos, y no tenían otra escapatoria que tratar de leer en ellos sus propias ideas[91].

Cuando Orígenes escribió el *De principiis*, las ideas escatológicas cristianas se hallaban aún en un estado de notable fluidez, y así permanecerían por mucho tiempo[92]. Cerca de dos siglos más tarde, dos obispos cristianos, Sinesio y Nemesio, aún manifestaban creer en la preexistencia de las almas; el primero dudaba además de la resurrección del cuerpo y de la destrucción, en su día, del cosmos. Y hasta san Gregorio de

[89] Celso, *apud* Oríg., *C. Cels.*, 4.48-51 (cf. 1.17); Porf., *Adv. Christ.*, fr. 39: Orígenes proyecta sobre los mitos judíos las doctrinas filosóficas griegas. De hecho, Orígenes trata de «desmitologizar» el judaísmo *(C. Cels.*, 5.42), de manera muy parecida a como ciertos teólogos modernos quieren desmitologizar el cristianismo. Era el único recurso que le quedaba para lograr que los ilustrados saboreasen lo que Gregorio de Nisa llama «el pan duro e indigesto de la Escritura» *(Hom. in Cant.*, 7, PG 44, 925 B).

[90] *C. Cels.*, 6.42; Porf., *De antro nympharum;* cf. P. Courcelle, «Rev. Ét. Anc.», 46 (1944), 65-93; C. Andressen, *Logos und Nomos*, 141-45. Tampoco Orígenes pisa suelo firme cuando rechaza la interpretación alegórica de los mitos paganos; cf. *C. Cels.*, 3.23.

[91] Cf. mis observaciones en JRS 50 (1960), 1s. Si los freudianos tienen razón, esta dependencia intelectual guarda estrecha relación con los sentimientos de culpabilidad cuya importancia advertíamos en el cap. 1; se trata de dos aspectos de la misma personalidad.

[92] Cf. Marrou, en Momigliano, *Conflict*, 145-49.

Nisa, más de un siglo después de Orígenes, todavía rechazaba los castigos eternos, afirmando que todas las almas terminarían por ser restituidas más tarde o más temprano a su original estado paradisíaco [93]. Para un observador imparcial no dejará de resultar una verdadera desdicha que esta última opinión no fuera aceptada por la Iglesia. Pero la autoridad de la Biblia se imponía ineludiblemente en esta materia. Después de tres siglos de discusiones, todas las novedades aportadas por Orígenes serían condenadas como heréticas por un edicto de Justiniano en el año 543. Habría de ser san Agustín, no Orígenes, el que determinara el esquema de las creencias aceptadas por la cristiandad occidental. Nilsson lamenta que la Iglesia tirara el niño con el agua del baño al rechazar no sólo las supersticiones del paganismo tardío, sino también «el meollo de la ciencia antigua» [94]. Cabe dudar, sin embargo, de que esta ciencia hubiera podido guardarse en absoluto. A partir del siglo IV se nos muestra el paganismo como un cadáver ambulante, cuyo colapso se inicia desde el momento en que se queda sin el apoyo del Estado. Resulta difícil creer que el intento de Juliano, que pretendía resucitarlo con una mezcla de ocultismo y sermoneos, hubiera tenido éxito ni aun en el caso de haber vivido lo suficiente para consolidar su programa. El paganismo había perdido toda su vitalidad; como decía Palladas, hablando en nombre de la última generación de paganos ilustrados, «si nosotros estamos vivos, es que se ha muerto la vida» [95].

[93] Sinesio, *Epist.*, 105; Nemesio, *Nat. hom.*, 2, PG 40, 572 B; Greg. Nis., PG 44, 1313 A; 46, 104 BC, 133 D.

[94] Nilsson, *Gesch.*, II, 682.

[95] *Anth. Pal.*, 10.82. Los paganos siguieron enseñando el neoplatonismo en Atenas hasta el año 529, pero cuando Sinesio visitó la ciudad sólo pudo encontrar en ella la «cáscara» de su antigua vida intelectual *(Epist.*, 136).

Una de las razones del triunfo cristiano fue sencillamente la debilidad, la decrepitud de la oposición. El paganismo había perdido la fe en la ciencia y en sí mismo.

El cristianismo, por otra parte, se presenta como una fe que merece la pena vivir porque es también una fe por la que merece la pena morir. Está claro que Luciano, Marco Aurelio, Galeno y Celso se sintieron todos ellos impresionados, a pesar de sí mismos, por el valor de los cristianos ante la tortura y la muerte [96], y que ese valor habría de ser el punto de partida de muchas conversiones (Justino es un caso) [97]. Por la experiencia moderna de los martirios políticos sabemos hasta qué punto la sangre de los mártires es realmente semilla de la Iglesia, con tal de que esa semilla caiga en tierra propicia y no sea sembrada con excesiva densidad. Por otra parte, fueron pocos los mártires paganos bajo el régimen cristiano, no porque el cristianismo fuera más tolerante, sino porque el paganismo por aquel entonces era ya demasiado pobre como motivo para dar la vida.

Hubo otra razones, por supuesto, que explican el triunfo cristiano. No entro ahora en la cuestión de los méritos intrínsecos del credo cristiano; sin embargo, terminaré este capítulo aludiendo brevemente a algunas condiciones psicológicas que favorecieron su desarrollo y contribuyeron a su victoria.

En primer lugar, su exclusivismo, su negativa a conceder valor alguno a otras posibles formas de culto; algo que hoy juzgamos como una debilidad, fue en las circunstancias de aquella época una verdadera fuente de vigor. La tolerancia religiosa, práctica normal en el mundo grecorromano, había dado como re-

[96] Luciano, *Peregr.*, 13; M. Ant., 11.3; Walzer, *Galen*, 15; Oríg., *C. Cels.*, 8.65. Cf. también Epicteto, 4.7.6.

[97] Justino, *Apol.*, ii, 12.

sultado una masa desconcertante de alternativas. Había demasiados cultos, demasiados misterios, demasiadas filosofías de la vida entre las que elegir; se podía recurrir a una religión tras otra en busca de salvación, pero no había forma de sentirse seguro definitivamente[98]. El cristianismo hizo tabla rasa de toda aquella situación. Quitaba el peso de la libertad de los hombros del individuo, que sólo había de hacer una elección irrevocable para tener ya expedito el camino hacia la salvación. Los críticos paganos podían burlarse de la intolerancia cristiana, pero en una época de angustia siempre ocurre que los credos «totalitarios» son los que mayor atractivo ejercen; no tenemos más que pensar en el que hoy tiene el comunismo para muchas mentes desconcertadas.

En segundo lugar, el cristianismo estaba abierto a todos. En principio no hacía distinciones sociales: aceptaba al obrero manual, al esclavo, al proscrito y al ex criminal, y aunque en el período que estudiamos estaba desarrollando una fuerte estructura jerárquica, ésta ofrecía toda clase de oportunidades a los hombres de talento[99]. Y por encima de todo, a diferencia del neoplatonismo, no exigía una formación intelectual previa. Clemente podía sonreír condescen-

[98] Cf. Festugière, *Révélation*, I, 10-14; en cuanto a la acumulación de ritos, es significativo el caso de Aconia Paulina, esposa de un procónsul del siglo IV, que se inició en los cultos de Eleusis, Lerna, Egina e Isis, había recibido el taurobolio y además era hierofante de Hécate (CIL VI, 1780 = ILS 1260).

[99] Cf. Momigliano, *Conflict*, 9-11. Orígenes reconoce que en su época se empieza a mirar el sacerdocio como una carrera capaz de atraer a los ambiciosos (*C. Cels.*, 3.9). Pero al mismo tiempo pretende que en ciudades como Atenas y Alejandría la administración de la Iglesia, aunque no sea irreprochable, resiste favorablemente la comparación con la administración cívica (*ibid.*, 3.30).

dientemente ante las creencias de los *simpliciores*. Orígenes podía afirmar que el verdadero conocimiento de Dios quedaba reservado «a unos poquísimos entre los pocos» [100], pero la idea de «clases y diferencias en el servicio de Dios» (como Arthur Nock dijo en alguna ocasión) era originalmente extraña al espíritu del cristianismo, y así habrían de continuar las cosas en conjunto. Durante el siglo II e incluso el III, el cristianismo aún era en gran parte (aunque con algunas excepciones) un ejército de desheredados [101].

En tercer lugar, durante una época en que la vida terrena tenía cada vez menos valor y se imponían por todas partes los sentimientos de culpabilidad, el cristianismo presentaba a los desheredados la promesa condicional de una mejor herencia en el otro mundo. También lo hicieron algunos de sus rivales paganos [102]. Pero el cristianismo acertó a esgrimir una amenaza más dura y a ofrecer un premio más sabroso. Se le

[100] Oríg., *De oratione*, 24.2. Sin embargo, no era indiferente a las necesidades de las masas: «Los que sólo prestan atención a las personas educadas en la doctrina y el saber reducen a un círculo muy limitado y estrecho lo que debería servir para provecho de toda la comunidad» (*C. Cels.*, 6.1).

[101] Cf. el testimonio de Justino, *Apol.*, ii, 10.8; Atenágoras, *Leg.*, 11.3; Taciano, *Orat.*, 32.1; Min. Félix, *Oct.*, 8.4; 12.7. Orígenes (*C. Cels.*, 1.27) admite que los cristianos son en su mayoría «gentes vulgares e iletradas», pero dando a entender que lo mismo puede decirse de los paganos. Incluso a finales del siglo III el cristianismo «estaba en gran parte formado por gentes de las clases medias y bajas, y había causado muy poca impresión en la aristocracia» (A. H. M. Jones, en Momigliano, *Conflict*, 37). Pero había, por supuesto, desde mucho tiempo atrás, notables excepciones (cf. Harnack, *Mission*, II, 36-42); Cipriano (*Epist.*, 80.1) habla de las medidas especiales adoptadas contra los senadores y *equites* cristianos. Por otra parte, el *Paidagogos* de Clemente se escribió para personas de clase acomodada.

[102] Cf. A. D. Nock, «Harv. Theol. Rev.», 25 (1932), 344-54.

acusó de ser una religión del temor, y no cabe duda de que lo fue en manos de los rigoristas. Pero fue al mismo tiempo una religión que ofrecía una esperanza viva, bien en términos crudos, como lo hizo, por ejemplo, Papías [103], bien en las versiones racionalizadas de Clemente o de Orígenes. Porfirio advirtió, como otros han hecho después, que sólo las almas enfermas sienten necesidad del cristianismo [104]. Pero resulta que en aquella época había muchas almas enfermas; Peregrino y Elio Arístides no son casos aislados; el mismo Porfirio estaba lo bastante enfermo como para entrever la posibilidad del suicidio, y hay motivos para pensar que durante aquellos siglos fueron muchos los que, consciente o inconscientemente, estaban enamorados de la muerte [105]. Para tales individuos, la perspectiva

[103] Según Clemente, muchos cristianos se movían (equivocadamente) a impulsos del miedo al castigo o la esperanza del premio (*Strom.*, 7.69.8). En cuanto a Papías, cf. Iren., *Haer.*, 5.33.3s, y Eus., *Hist. Eccl.*, 3.39.12; sobre la religión del temor, las terribles amenazas que proferían los *prophetai*, de que Celso tenía noticia (*C. Cels.*, 7.9).

[104] Porf., *Adv. Christ.*, fr. 87. En cuanto a su propia μελαγχολικὴ νόσος, cf. *Vit. Plot.*, 11.11s.

[105] La frecuencia del martirio voluntario entre los cristianos está atestiguada por Luciano (*Peregr.*, 13: «Muchos de ellos se entregan voluntariamente»), por Celso (Oríg., *C. Cels.*, 8.65) y por Clemente, quien afirma (como más tarde haría Juliano, *Epist.*, 89 b Bidez-Cumont) que tales individuos actúan por deseo de morir, θανατῶντες (*Strom.*, 4.17.1). Es interesante el hecho de que Epicteto conoce ese mismo deseo de morir entre algunos jóvenes paganos, y se siente obligado a refrendarlo, así como que Séneca hable de un «affectus qui multos occupavit, libido moriendi» (*Epist.*, 24.25). El carácter patológico del anhelo del martirio parece evidente en el crudo lenguaje de Ignacio, *Ad Rom.*, 4. Más sanos parecen los motivos que impulsaron a denunciarse en masa a los cristianos de que habla Tertuliano, *Ad Scap.*, 5 (y que obligaron al apurado magistrado a indicarles que había otros modos menos

del martirio, que llevaba consigo la fama en este mundo y la bienaventuranza en el otro, venía a ser un atractivo más del cristianismo [106].

Pero, finalmente, los beneficios que acarreaba el ser cristiano no quedaban confinados al otro mundo. Una congregación cristiana poseía un sentido comunitario más fuerte que cualquier otro grupo isiaco o mitraico equivalente. Sus miembros quedaban unidos no sólo por unos ritos comunes, sino también por una forma común de vida, como agudamente percibió Celso [107], y por el mismo peligro que juntos corrían. Su buena disposición para prestar ayuda material a los hermanos que sufrían cautiverio o cualquier otra desgracia está atestiguada no sólo por los autores cristianos, sino hasta por Luciano [108], que no era ni mucho menos un simpatizante. El amor al prójimo no es una virtud exclusivamente cristiana [109], pero se diría que

perturbadores de buscar la muerte), o los que movieron al joven Orígenes al deseo de morir junto a su padre (Eus., *Hist. Eccl.*, 6.2.3-6. ¿No sería la automutilación de Orígenes un sustitutivo del martirio, del que le había apartado su madre, como sugiere Cadiou, *Jeunesse d'Origène* [1935], 38?). Sin embargo, las autoridades de la Iglesia desaconsejaban generalmente el martirio voluntario (cf. *Mart. Polycarpi*, 4, y Clem., *loc. cit.)*. Sobre todo este tema, cf. las agudas observaciones de A. D. Nock, *Conversion*, 197-202, y G. de Ste. Croix, «Harv. Theol. Rev.», 47 (1954), 101-3.

[106] Las compensaciones del martirio eran muy notables. Si el «confesor» superaba la tortura y seguía viviendo, gozaba de gran prestigio entre los demás cristianos; si moría, podía confiar en que sería objeto de culto y contaba con una posición privilegiada entre los difuntos. Según Tertuliano *(De anima*, 55), sólo los mártires alcanzarán el paraíso antes de la segunda venida.

[107] *C. Cels.*, 1.1.

[108] *Peregr.*, 12s.

[109] No comprendo cómo puede afirmar Pohlenz que el amor al prójimo era algo «hasta entonces desconocido en el mundo

en aquella época era practicada por los cristianos con mayor efectividad que por ningún otro grupo. La Iglesia ofrecía todo lo necesario para constituir una especie de seguridad social: cuidaba de huérfanos y viudas, atendía a los ancianos, a los incapacitados y a los que carecían de medios de vida; tenía un fondo para funerales de los pobres y un servicio para las épocas de epidemia [110]. Pero más importante, en mi opinión, que estos beneficios materiales era el sentimiento de grupo que el cristianismo estaba en condiciones de fomentar. Los modernos estudios sociológicos nos han familiarizado con la universalidad de ese «sentimiento de grupo» como algo absolutamente necesario para el individuo, así como con las formas inesperadas en que esa necesidad puede influir sobre la conducta hu-

antiguo» (*Die Stoa* [1948], 407). Cf., por ejemplo, Plinio, NH 2.7.18: «deus est mortali iuvare mortalem»; M. Ant., 7.13: hemos de amarnos unos a otros «de corazón»; 7.22: «la cualidad más digna del hombre es amar incluso a los que yerran»; Porf., *Ad Marc.*, 35: la filantropía es el fundamento de la piedad; cf. también los pasajes citados y analizados por A. Dihle, *Die Goldene Regel* (1962), 61-71, 117-27. Sobre las instituciones filantrópicas paganas, cf. H. Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege* (1939). Sin embargo, en el mundo pagano del siglo III se predicaba más que se practicaba la filantropía; era aquél un mundo en que, como dice Rostovtzeff, «reinaban por todas partes el odio y la envidia; el campesino odiaba al terrateniente y a los funcionarios, el proletariado urbano odiaba a la burguesía urbana, y el ejército era odiado por todos» (*Social and Economic History of the Roman Empire*, 453). El cristianismo aparece entonces como la única fuerza capaz de mantener unidos a todos estos elementos en discordia; de ahí que Constantino lo considerase tan interesante.

[110] Cf. especialmente Arístides, *Apol.*, 15.7-9 Goodspeed; Justino, *Apol.*, i, 67.6; Dionisio de Corinto (*ca.* 160), *apud* Eus., *Hist. Eccl.*, 4.23.10. Harnack, *Mission*, I, 147-98, ofrece un análisis impresionante y exhaustivo.

mana, particularmente entre los individuos desarraigados de las grandes ciudades. No veo motivos para pensar que en la Antigüedad ocurriera de otro modo; Epicteto nos ha descrito el horrible desamparo que puede experimentar un hombre en medio de sus semejantes [111]. Debieron de ser muchos los que experimentaron ese desamparo: los bárbaros urbanizados, los campesinos llegados a las ciudades en busca de trabajo, los soldados licenciados, los rentistas arruinados por la inflación y los esclavos manumitidos. Para todas estas gentes, el entrar a formar parte de la comunidad cristiana debía de ser el único medio de conservar el respeto hacia sí mismo y dar a la propia vida algún sentido. Dentro de la comunidad se experimentaba el calor humano y se tenía la prueba de que alguien se interesa por nosotros, en este mundo y en el otro. No es, pues, extraño que los primeros y más llamativos progresos del cristianismo se realizaran en las grandes ciudades: Antioquía, Roma y Alejandría. Los cristianos eran «miembros unos de otros» en un sentido mucho más que puramente formulario. Pienso que ésta fue una causa importante, quizá la más importante de todas, de la difusión del cristianismo [112].

[111] Epict., 3.13.1-3.

[112] Cf. A.-J. Festugière, «Rev. de Théol. et de Phil.» (1961), 31: «De no haber sido por esto, el mundo seguiría aún pagano. Y el día en que esto se acabe, el mundo volverá a ser pagano». Juliano parece haber opinado del mismo modo, pues atribuye el éxito de los cristianos a «su filantropía para con los extranjeros, su preocupación por el sepelio de los muertos y el pretendido rigor de su forma de vida» (*Epist.*, 84 a Bidez Cumont, 429 d; cf. también pp. 49s, *supra*).

INDICE ANALITICO

EPIFANIA

El libro de bolsillo Cristiandad

Vivimos un momento de renovación de todas las ciencias del espíritu. La teología, la filosofía, la historia de la Iglesia, la sociología religiosa y hasta el lenguaje adquieren nuevos planteamientos más acordes con la circunstancia histórica actual. De todo ello se dará fe en esta colección, ávida de renovar nuestros ambientes culturales y religiosos.

PRIMEROS TITULOS

1. K. Rahner: *Cambio estructural de la Iglesia*. 164 págs.
2. J. Blank: *Jesús de Nazaret. Historia y mensaje*. 173 págs.
3. C. H. Dodd: *La Biblia y el hombre de hoy*. 190 págs.
4. J. Ratzinger: *Dios como problema*. 238 págs.
5. A. Greeley: *El mito de Jesús*. 232 págs.
6. C. H. Dodd: *Las parábolas del Reino*. 200 págs.
7. M. Eliade: *Tratado de Historia de las Religiones*, I. 280 págs.
8. M. Eliade: *Tratado de Historia de las Religiones*, II. 270 págs.
9. H. von Campenhausen: *Los Padres de la Iglesia*. I: *Padres griegos*. 232 págs.
10. H. von Campenhausen: *Los Padres de la Iglesia*. II: *Padres latinos*.
11. G. Martina: *La Iglesia, de Lutero a nuestros días*. I: *Epoca de la Reforma*. 254 págs.
12. G. Martina: *La Iglesia, de Lutero a nuestros días*. II: *Epoca del Absolutismo*. 326 págs.
13. G. Martina: *La Iglesia, de Lutero a nuestros días*. III: *Epoca del Liberalismo*. 260 págs.
14. G. Martina: *La Iglesia, de Lutero a nuestros días*. IV: *Epoca del Totalitarismo*. 210 págs.
15. M. Wiles: *Del Evangelio al dogma. Evolución doctrinal de la Iglesia antigua*. 154 págs.
16. R. Guardini: *Una ética para nuestro tiempo*. 192 págs.
17. A. Greeley: *El hombre no secular. Persistencia de la religión*. 302 págs.
18. G. Baum: *El hombre como posibilidad. Dios en la experiencia secular*. 270 págs.
19. J. A. Fitzmyer: *Teología de san Pablo. Síntesis y perspectivas*. 202 págs.

20. E. Lohse: *Introducción al Nuevo Testamento*. 280 págs.
21. J. Mateos: *Cristianos en fiesta. Más allá del cristianismo tradicional*. 2.ª ed. 346 págs.
22. K. Rahner, J. Moltmann, J. B. Metz, A. Alvarez-Bolado: *Dios y la ciudad. Nuevos planteamientos en teología política*. 202 págs.
23. D. Flusset: *Jesús en sus palabras y en su tiempo.*
24. T. W. Manson: *Cristo en la teología de Pablo y Juan.*
25. E. R. Dodds: *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*. 190 págs.
26. W. D. Davies: *El Sermón de la Montaña*. Presentación de A. Díez Macho.

PROXIMOS VOLUMENES

M. Hill: *Sociología de la religión.*
D. Antiseri: *El priblema del lenguaje religioso.*
J. O'Callaghan: *El cristianismo popular en el Antiguo Egipto.*
L. Maldonado: *La religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico.*
D. Zahan: *Africa Negra. Religión, espiritualidad, pensamiento.*
E. Lohse: *Teología del Nuevo Testamento.*
W. Zimmerli: *Teología del Antiguo Testamento.*
M. Jiménez, F. Bonohmme: *Los manuscritos del Mar Muerto.*